M. DELCOR / F. GARCIA MARTINEZ

INTRODUCCION A LA LITERATURA ESENIA DE QUMRAN

EDICIONES CRISTIANDAD

ACADEMIA CHRISTIANA

20

INTRODUCCION A LA LITERATURA ESENIA DE QUMRAN

ACADEMIA CHRISTIANA

1. E. O. James: *Introducción a la historia comparada de las religiones.* 353 págs.
2. L. Boff: *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia.* 2.ª ed. 340 págs.
3. E. Lohse: *Teología del Nuevo Testamento.* 286 págs.
4. J. Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión.* 3.ª ed. 340 págs.
5. M. Meslin: *Aproximación a una ciencia de las religiones.* 267 páginas.
6. F. Böckle: *Moral fundamental.* 324 págs.
7. M. Benzo: *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de Antropología Teológica.* 277 págs.
8. G. Baum: *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología.* 318 págs.
9. R. H. Fuller: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria.* 286 págs.
10. J. B. Metz: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.* 253 págs.
11. W. Zimmerli: *Manual de teología del Antiguo Testamento.* 287 páginas.
12. X. Léon-Dufour: *Los Evangelios y la historia de Jesús.* 510 págs.
13. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.* 474 págs.
14. X. Léon-Dufour: *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas.* 366 págs.
15. Ch. Perrot: *Jesús y la historia.* 268 págs.
16. X. Léon-Dufour: *Jesús y Pablo ante la muerte.* 302 págs.
17. X. Léon-Dufour: *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento.* 318 págs.
18. M. Gesteira: *La Eucaristía, misterio de comunión.* 670 págs.
19. J. Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental.* 2.ª ed. 510 págs.
20. M. Delcor/F. García: *Introducción a la literatura esenia de Qumrán.* 314 págs.
21. E. Schillebeeckx: *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología.* 175 págs.
22. E. Schillebeeckx: *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana.*

MATHIAS DELCOR
Director de Estudios de la École Pratique des Hautes Études (Sorbona)

FLORENTINO GARCIA MARTINEZ
Instituto Qumrán, Universidad de Groninga

INTRODUCCION A LA LITERATURA ESENIA DE QUMRAN

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© *Copyright by*

EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1982

Depósito legal: M. 41.569.—1982 ISBN: 84-7057-326-7

Printed in Spain

Artes Gráficas Benzal, S. A. - Virtudes, 7 - Madrid-3

CONTENIDO

Prólogo 13

I

INTRODUCCION GENERAL

Historia de los descubrimientos y su publicación 19
1. 1947-1956: Primeros manuscritos 19
2. 1949-1955: Excavación de la Cueva 1 20
3. 1952-1962: Excavación de Qumrán y cuevas menores 21
4. 1952: Cueva 4 22
5. 1956-1977: Cueva 11 26

Identificación de la comunidad de Qumrán 28

Contexto histórico de la comunidad de Qumrán 35
1. Datos de la arqueología 36
2. Cuadro histórico de Palestina 37
a) Dominio seléucida, 37.—*b)* Revuelta macabea, 39.—*c)* Dinastía hasmonea, 41.—*d)* Período romano, 43.
3. Elementos históricos en los manuscritos 44
4. Historia de la comunidad de Qumrán 52

Literatura esenia 54

Bibliografía general 57

II

DOCUMENTOS LITERARIOS

I. El Documento de Damasco (= CD) 61
1. Los manuscritos 62
2. Contenido 63

3. El problema del país de Damasco 68
4. Las leyes 71
5. Problemas literarios 76
a) Las fuentes, 76.—*b)* Cuestiones de unidad literaria y de *Sitz im Leben*, 77.—*c)* Relaciones del Documento de Damasco con la Regla de la Comunidad y fecha de composición, 79.
6. Las doctrinas 82
a) La noción del resto, 82.—*b)* La nueva alianza, 83.—*c)* El mesianismo, 84.

Bibliografía 85

II. La Regla de la Comunidad (1Q Serek = 1QS) 88

1. Los manuscritos 88
2. Plan y contenido. Problemas literarios 89
3. Algunas instituciones de la secta según la Regla ... 92

III. La Regla de la Congregación (1Q Serek[a] = 1QSa) ... 96

1. Contenido 96
2. Horizonte de 1QSa 98

IV. Colección de bendiciones (1Q Serek[b] = 1QSb) 99

Bibliografía (sobre 1QS, 1QSa y 1QSb) 100

V. Los Himnos (= 1QH) 104

1. Género literario 105
2. El «yo» de los Himnos y la cuestión del autor ... 108
3. *Sitz im Leben* de los Himnos 110
a) Tesis de H. Bardtke, 110.—*b)* Tesis de Bo Reicke, 110.
4. Fuentes literarias del libro 113
5. El problema de la datación 114
6. Aspectos doctrinales 114
a) La predestinación, 114.—*b)* El pecado, 116.

Bibliografía 118

VI. Los *pešarim* o comentarios qumránicos 121

1. *Péšer* de Habacuc 121
a) Contenido. Las alusiones históricas y sus problemas, 122.—*b)* Aplicación del texto bíblico a la historia de la secta, 123.—*c)* Datación, 124.

Bibliografía 125

2. *Pésher* de Nahún 128
Relaciones con la historia 128
3. *Pésher* del Salmo 37 129

VII. Fragmentos diversos 130

1. Cueva 1 131
a) Dichos de Moisés (= 1Q 22), 131.—*b)* El Libro de los Misterios (= 1Q 27), 131.—*c)* Colección de oraciones litúrgicas (= 1Q 34 y 1Q 34 bis), 132.

Bibliografía 133

2. Cueva 4 134
a) Florilegio (= 4Q 174), 134.—*b)* Testimonia (= 4Q 175), 134.—*c)* Palabras de los Luceros (= 4Q *Dibrê ham-Me'orôt)*, 135.—*d)* Liturgia angélica o Regla de cantos para el holocausto del sábado (= 4QSI), 137.—*e)* La mujer necia (= 4Q 184), 138.

Bibliografía 139

3. Diversas cuevas: «Descripción de la Nueva Jerusalén» (= Q 15) 146

VIII. El Libro de la Guerra (1Q *Milḥamah* = 1QM) 147

1. Generalidades 147
2. Finalidad del escrito y análisis de su contenido ... 148
3. Problemas literarios 151
a) El problema de la unidad literaria de la Guerra, 151.—*b)* Las citas bíblicas del AT en la Guerra, 153.—*c)* Fuentes no bíblicas, 155.
4. Fecha de composición 155
a) Estructuras militares, 156.—*b)* Identidad de los *kittim*, 158.—*c)* Género literario, 161.
5. ¿Es la «Guerra» un escrito esenio? 163

Bibliografía 163

IX. El apócrifo del Génesis 167

1. Generalidades 167
2. Contenido y relación con otros escritos 169
3. Género literario 180
4. Origen y datación 182

Bibliografía 184

X. El Rollo del Templo 187

1. Descubrimiento y descripción del manuscrito 187
2. Paleografía y lengua 188
3. Contenido 189
4. Autor y fecha de composición 200
5. Origen literario del Rollo del Templo 200
6. El estatuto del rey en Qumrán y los tratados sobre la realeza en el mundo helenístico 201

Bibliografía 204

III

TEXTOS ESENIOS NO LITERARIOS

I. El Rollo de Cobre (3Q 15) 209

1. Generalidades 209
2. Contenido 210
3. Origen de los tesoros 211
4. Autor y finalidad de la obra 216
5. Conclusión 218

Bibliografía 219

II. Los horóscopos en hebreo (4Q 186) 220

III. Horóscopo arameo del Mesías (4Q Mess ar) 222

IV. Los calendarios 222

IV

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN QUMRAN

I. Fragmentos arameos de Henoc 227

1. Generalidades 227
2. Contenido 227

a) Libro de las Lumbreras Celestes o Libro Astronómico (1 Hen 72-82), 227.—*b)* Libro de los Vigilantes (1 Hen 1-36), 228.—*c)* Libro de los Sueños (1 Hen 83-90), 229.—*d)* Epístola de Henoc (1 Hen 91-105), 230.—*e)* Libro de los Gigantes, 231.

3. Importancia, datación y origen 233
4. Estudios recientes 234

II. Libro de los Jubileos 237

1. Generalidades 237
2. Origen y difusión 238
3. Edición de los textos 240
4. Estudios más importantes 241

III. Testamentos 243

1. Testamento de Leví (= TL) 243
a) Fragmentos publicados, 244.—*b)* Fragmentos inéditos, 245.
2. Testamento de Neftalí (= TN) 246
3. Testamento de Judá (= TJu) 247
4. Testamento de José (= TJo) 248

IV. Oración de Nabonida (= 4Q PrNab) 251

1. Generalidades 251
2. Contenido 253
3. Género literario y datación 253

V. 4Q MesAram 255

1. Generalidades 255
2. Contenido 256
3. Género literario y datación 257

VI. 4Q Visiones de Amram 259

1. Generalidades 259
2. Contenido 259
3. Datación 260

VII. 11Q Melquisedec (11Q Melch) 261

1. Generalidades 261
2. Contenido 263
3. Género literario, importancia y datación 264

VIII. Salmos apócrifos 265

1. Composiciones conocidas 267
Sal 151 A+B, 267.—Sal 151 A, 268.—Sal 151 B, 269.—Sal 154, 269.—Sal 155, 272.—Eclo 51,13ss, 273.

2. Nuevos textos 274
a) Petición de liberación, 274.—*b)* Himno a Sión, 276.—*c)* Himno al Creador, 278.—*d)* Himno escatológico, 279.—*e)* Himno a Judá, 280.—*f)* Salmos contra los demonios, 281.

V

DOCTRINAS ESENIAS

1. Instrucción sobre los dos espíritus 285
a) Estructura del tratado de los dos espíritus, según J. Licht, 286.—*b)* Problema de la unidad literaria de 1QS 3,13-4,26, 283.—*c)* Origen de las tradiciones dualistas de la Regla, 290.—*d)* Paralelos de la literatura pseudoepigráfica, 296.
2. Angelología 298
3. Demonología 301
4. El Espíritu Santo 302
5. Mesianismo 304
6. Escatología 309
a) El juicio escatológico, 309.—*b)* La vida futura, 310.

PROLOGO

Hace aproximadamente treinta y cinco años comenzaron a circular en Occidente rumores y noticias sobre lo que fue calificado entonces «el más importante descubrimiento de manuscritos en los tiempos modernos». Se trataba de los manuscritos del Mar Muerto. Más exactamente: de los manuscritos del Mar Muerto procedentes de Qumrán, ya que sucesivas exploraciones, hallazgos y excavaciones elevaron a tres los grupos de manuscritos encontrados en la misma región geográfica: los procedentes de las distintas cuevas de las inmediaciones de Qumrán, los procedentes de las cuevas del Wadi Murabbaat, Naḥal Ḥever y Naḥal Mishmar, y los procedentes de las excavaciones de Masada.

¿A qué se debe el que, treinta y cinco años después de los primeros descubrimientos, calmadas ya las pasiones y olvidadas las acerbas polémicas de las primeras horas, el interés suscitado por los manuscritos de Qumrán no sólo no haya decaído, sino que su importancia se acentúe con el paso del tiempo?

Nuestro siglo ha sido extraordinariamente generoso en grandes descubrimientos relacionados con el mundo de la Biblia. Ya antes de la primera guerra mundial el increíble tesoro de la geniza de la sinagoga caraíta de El Cairo comenzó a llegar a las bibliotecas europeas, revolucionando los estudios bíblicos, targúmicos, y transformando nuestro conocimiento del judaísmo medieval. En la década de los años treinta comenzaron a aparecer los frutos de la enorme colección de tabletas de Ugarit, descubierta en Ras Shamra, que no sólo nos han revelado las riquezas literarias, míticas y cultuales del mundo cananeo, sino que nos han proporcionado una nueva base de comprensión del lenguaje poético y del trasfondo del Antiguo Testamento. Las aportaciones al mundo del Nuevo Testamento y de los primeros siglos cristianos contenidas en la biblioteca de Nag Hammadi son comparables al incremento dado a los estudios sobre el gnosticismo por estos mismos manuscritos. El final de la década de los setenta ha despertado de nuevo nuestra capacidad de asombro con el descubrimiento en Tell el-Mardik de la biblioteca de la ciudad de Ebla, una ciudad del tercer milenio antes de Cristo, cuyas 20.000 tabletas prometen cambiar

nuestros conocimientos de la historia o prehistoria del mundo bíblico.

Pero, a diferencia de lo ocurrido con los manuscritos de Qumrán, ninguno de estos grandes descubrimientos ha conseguido despertar la imaginación popular. Su interés ha quedado encerrado en el ámbito de los especialistas, lejos de las preocupaciones del lector educado. Por el contrario, los manuscritos de Qumrán ejercieron y ejercen una fascinación evidente que desbordó los círculos académicos.

Este interés excepcional y la correlativa importancia de los descubrimientos tienen raíces múltiples y variadas. La primera es que los manuscritos venían a llenar un enorme vacío. El simple hecho de tratarse de documentos bíblicos o relacionados con la Biblia, encontrados en la tierra misma de la Biblia, y de una antigüedad no inferior a los dos mil años, los situaba ya en una categoría única. Por decirlo con palabras de uno de los grandes especialistas, «los manuscritos son un sueño convertido en realidad» *. Dada la diversa naturaleza y el diverso contenido de los distintos manuscritos, el anuncio de su descubrimiento estimuló las más variadas y ávidas expectaciones.

Puesto que los manuscritos bíblicos encontrados eran anteriores a la canonización de la Biblia hebrea, su estudio permitiría conocer el proceso de formación y fijación del texto sagrado.

Puesto que, junto a los manuscritos bíblicos, había otra serie de documentos literarios afines (la denominada literatura apócrifa), su estudio permitiría comprender las distintas corrientes de pensamiento operativas en la época y el proceso de exclusión que culminó en la formación de un canon de libros sagrados.

Puesto que se trataba de manuscritos hebreos y arameos datados entre los siglos III a. C. y I d. C., su estudio permitiría completar el vacío existente entre el hebreo bíblico y el hebreo mísnico, entre el arameo de Elefantina y el arameo de los Targumim, es decir, las lenguas habladas en Palestina en esa época.

Puesto que los documentos habían sido escritos en los tres siglos precedentes a la destrucción de Jerusalén, su estudio permitiría clarificar la tortuosa y atormentada historia del país en ese período crítico.

Puesto que se trataba de documentos de una comunidad «sec-

* Cf. Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* (Londres 1977) 10.

taria», su estudio permitiría clarificar el panorama de las «sectas» judías en los albores de la era cristiana.

Puesto que esa comunidad era coetánea del cristianismo naciente, el estudio de sus estructuras, instituciones, teología... permitiría esclarecer el trasfondo y los orígenes del fenómeno cristiano.

El interés por los manuscritos de Qumrán en los comienzos de su descubrimiento es, pues, fácilmente comprensible. La persistencia del interés y su importancia final se debe, en definitiva, a que las expectativas suscitadas por los primeros anuncios se han visto colmadas y desbordadas.

Es cierto que, a pesar de estos treinta y cinco años de trabajos pacientes y laboriosos, estamos aún lejos de haber agotado todas las riquezas contenidas en el descubrimiento. Si el trabajo arqueológico se terminó hace años, no ha sucedido lo mismo con la delicada tarea de reunir y publicar los millares de fragmentos dispersos, especialmente los de la Cueva 4. Pero las grandes líneas y los más importantes manuscritos son ya conocidos. Ha llegado, pues, la hora, si no de hacer un balance de conjunto, sí de proponer al lector interesado los medios de adentrarse por sí mismo en el mundo fascinante de los manuscritos de Qumrán. El presente volumen pretende servir de instrumento y de ayuda para esta tarea.

Para ello proporciona un análisis detallado del contenido, género literario, origen, aportaciones y problemas planteados por cada uno de los grandes manuscritos de Qumrán (con exclusión de los manuscritos puramente bíblicos) y ofrece una bibliografía detallada que permita continuar su estudio. Un capítulo introductorio sitúa esa literatura esenia en su contexto propio. Otro capítulo conclusivo presenta sintéticamente las grandes líneas de fuerza que expresan el pensamiento religioso de la comunidad esenia de Qumrán.

M. Delcor
F. García Martínez

París-Groninga, octubre 1982.

I

INTRODUCCION GENERAL

HISTORIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS Y SU PUBLICACION

La historia de los descubrimientos de los manuscritos de Qumrán ha sido narrada magistralmente en castellano por A. González Lamadrid [1]. Por tanto, no es necesario repetirla aquí de nuevo. Baste resumir brevemente sus principales etapas y protagonistas.

En el origen de todo están los beduinos de la tribu Ta'amireh. Ellos fueron los descubridores accidentales al comienzo, los encarnizados buscadores después, de la gran mayoría de los manuscritos provenientes de la región de Qumrán.

1. *1947-1956: Primeros manuscritos*

Los protagonistas de primera hora fueron Mar Atanasio, archimandrita del convento de San Marcos de Jerusalén; John C. Trever, director en funciones de la American School of Oriental Research (ASOR) en febrero de 1948, y E. L. Sukenik, de la Universidad Hebrea de Jerusalén [2].

A finales de 1946, tres pastores de la tribu Ta'amireh descubren accidentalmente la primera cueva con manuscritos en las cercanías de las ruinas de Qumrán. En esa visita y en otra efectuada a mediados de 1947 retiran siete rollos y un par de jarras en las que se encontraban guardados los manuscritos. Cuatro de esos manuscritos (1QIs^a, 1QpHab, 1QS y 1QGnAp) terminarán en posesión de Mar Atanasio. Trever los identificará, reconocerá su antigüedad y los fotografiará íntegramente con vistas a su publicación. Por su parte, Sukenik reconocerá igualmente su impor-

[1] A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1973).

[2] Cada uno de los protagonistas nos ha narrado a su manera la historia de los descubrimientos: E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scroll of the Hebrew University* (Jerusalén 1955) 13-17; John C. Trever, *The Dead Sea Scrolls. A Personal Account* (Gran Rapids, Mich., 1977; edición revisada y ampliada de su *The Untold Story of Qumran*, 1965), y Athanasius Yeshue Samuel, *Treasure of Qumran. My Story of the Dead Sea Scrolls* (Londres 1968) 141-201. Otros detalles complementarios (o contradictorios) pueden hallarse en John M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (Harmondworth 1956) 13-40, y en los artículos publicados por J. C. Trever y W. H. Brownlee en la «Revue de Qumrân» 3 (1961-1962) 135-141, 483-494; 4 (1963-1964) 417-420.

tancia y adquirirá para la Univesidad Hebrea los otros tres manuscritos (1QM, 1QH y 1QIs[b]), así como las dos jarras que los contenían. Esta primera etapa culminará en 1954 con la adquisición de los cuatro manuscritos de Mar Atanasio por la Universidad Hebrea de Jerusalén. En 1950 y 1951, la ASOR realizará la publicación oficial de 1QIs[a], 1QpHab y 1QS, editados por Burrows, Brownlee y el mismo Trever [3]. En 1955 aparecerá la publicación póstuma de Sukenik de 1QM, 1QH y 1QIs[b] [4]. Esta fase puede considerarse concluida en 1956 con la publicación parcial del séptimo de los rollos encontrados en 1946: 1QGnAp [5].

2. *1949-1955: Excavación de la Cueva 1*

Los protagonistas de esta segunda etapa fueron los arqueólogos R. de Vaux, director de la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén, y G. L. Harding, director del Departamento de Antigüedades de Jordania, junto con el zapatero-anticuario de Belén Jalil Iskandar Shalim, el popular Kando.

Las primeras publicaciones de 1948 y el interés que despertaron hicieron resaltar la absoluta necesidad de una excavación seria y controlada científicamente del lugar de origen de los manuscritos. El mayor problema consistía en identificar la cueva de la que provenían los manuscritos. Esto se consiguió gracias a la intervención de la legión árabe. La excavación fue dirigida por los mencionados Harding y De Vaux. Los arqueólogos descubrieron consternados que la cueva había sido ya previamente «excavada», por lo que la mayoría del material interesante había desaparecido. No obstante, los aproximadamente 600 fragmentos pertenecientes a unos 70 manuscritos, los restos de unas 50 jarras y otros materiales hallados durante la excavación confirmaron sin lugar a dudas que se trataba de la cueva de origen de los manuscritos, ya que ciertos fragmentos formaban parte de los manuscritos de Mar Samuel o de los de la Universidad Hebrea. Con-

[3] M. Burrouws, J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950); II, fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (1951).

[4] E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955).

[5] N. Avigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judea* (Jerusalén 1956).

firmaron igualmente la antigüedad de los mismos. Los resultados de las «excavaciones» clandestinas previas aparecerían posteriormente en poder de Kando, que había actuado ya como intermediario en la venta de los manuscritos a Mar Samuel y seguiría siendo el canal a través del cual los beduinos pondrían a la venta sus posteriores hallazgos. Los resultados de la excavación y la edición de los manuscritos de la Cueva 1, tanto los hallados por los arqueólogos como los comprados a Kando, serían publicados en 1955, en el primer volumen de la serie oficial *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD)[6].

3. *1952-1962: Excavación de Qumrán y cuevas menores*

El período entre 1951 y 1965 está dominado por las excavaciones de las ruinas de Qumrán, llevadas a cabo por De Vaux y Harding. En un principio, las ruinas habían sido vistas únicamente como restos de un fortín romano, sin relación alguna con los manuscritos. Pero, ya desde la primera de las cinco campanas de excavaciones, se impuso la evidencia de la estrecha relación entre ambos elementos. Más aún, la identidad de la cerámica encontrada en las ruinas y la procedente de las cuevas sólo podía explicarse por un origen común. Las sucesivas campañas fueron revelando la historia de las ruinas y sacaron a luz los edificios centrales de la comunidad a la que pertenecían los manuscritos. La publicación definitiva de las excavaciones aún no ha sido hecha, pero los principales elementos fueron dados a conocer en las comunicaciones preliminares de De Vaux en la *Revue Biblique*[7] y en las *Schweich Lectures* de la Academia Británica de 1959[8].

Coincidiendo con las excavaciones y estimulados por nuevos hallazgos de los beduinos, el mismo equipo de arqueólogos se dedicó a la exploración sistemática de todas las cuevas de la región de Qumrán. El descubrimiento de la Cueva 2 por los beduinos en 1952 probaba que la Cueva 1 no era un caso aislado y reavivaba

[6] D. Barthélemy y J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert. I: Qumrân Cave 1* (Oxford 1955).

[7] Cf. RB 60 (1953) 83-106, 540-561; 61 (1954) 196-236, 567s; 63 (1956) 73s, 533-577.

[8] R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (Londres 1961); la segunda edición, notablemente revisada, apareció en inglés en 1973: *Archeology and the Dead Sea Scrolls.*

la esperanza de recuperar nuevos materiales. Esta esperanza se vio cumplida en el mismo 1952 con el hallazgo y excavación de las Cuevas 3 y 5 por los arqueólogos, y de la Cueva 4 por los beduinos. En 1956 los beduinos descubrieron una nueva cueva con manuscritos, la Cueva 6, y la expedición arqueológica, cuatro más: Cuevas 7 a 10.

Esta tercera etapa culminaría en 1962 con la publicación del volumen III de la serie DJD, que contiene la exploración arqueológica y la edición de los textos procedentes de las cuevas menores y de los hallazgos de los beduinos y los encontrados por los arqueólogos [9].

4. *1952: Cueva 4*

A finales del verano de 1952, los beduinos Ta'amireh realizaron el descubrimiento sensacional de la Cueva 4, a un tiro de piedra de las ruinas de Qumrán, que habían comenzado ya a recibir la atención de los arqueólogos. Estos habían observado algunas cavidades en el depósito arcilloso que forma la pequeña meseta en la que se asientan las ruinas, pero las creyeron «arqueológicamente estériles» y las dejaron sin explorar, error que había de costar enormemente caro. Tal y como lo cuenta De Vaux en la publicación oficial de la excavación que siguió inmediatamente al descubrimiento [10], éste no fue accidental, sino el resultado de una búsqueda diligente. Comentando una noche en su campamento los resultados obtenidos en la búsqueda y venta de manuscritos, un viejo Ta'amireh recordó que en los días lejanos de su juventud, estando cazando en la región de Qumrán, había herido a una perdiz que encontró refugio en una hendidura en la pared del wadi, no lejos de las ruinas de Qumrán. No queriendo abandonar su presa, consiguió deslizarse con dificultad hasta encontrarla en una habitación llena de escombros, entre los que distinguió restos de cerámica y de los que recogió una lámpara de barro. Siguiendo sus indicaciones, algunos jóvenes de la tribu consiguieron descolgarse hasta la pequeña abertura y dieron así con el mayor nido de manuscritos: los restos de la biblioteca central de la comunidad de Qumrán. La noticia se extendió rápidamente y tras ella

[9] M. Baillet, J. T. Milik y R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*. III: *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (Oxford 1962).
[10] Cf. DJD VI, 3-5.

llegaron los arqueólogos, pero no antes de que los beduinos hubieran «excavado» una buena parte de la cueva. La excavación oficial pudo, sin embargo, recuperar aún un millar de fragmentos, restos de unos 100 manuscritos. El proceso de compra y reunión de los demás fragmentos en poder de los beduinos duraría hasta 1958. Para entonces ya estaba constituido el equipo internacional encargado de reorganizar, estudiar y publicar los más de 40.000 fragmentos pertenecientes a unos 400 manuscritos distintos procedentes de la Cueva 4. Este equipo será el verdadero protagonista de la cuarta fase.

Del material procedente de la Cueva 4, un centenar de manuscritos son bíblicos. Corresponden a todos los libros de la Biblia hebrea, con excepción del libro de Ester, que no se halla representado. En general, es raro que la parte conservada exceda un 10 por 100 del total de un determinado libro bíblico, y en algunos casos se trata de simples versículos. A pesar de esto, es imposible exagerar su importancia. No sólo a causa de su antigüedad (van de finales del siglo III a. C. a mediados del siglo I después de Cristo), sino por las nuevas perspectivas que han abierto a la comprensión de la formación y transmisión del texto del Antiguo Testamento en los siglos precedentes a su canonización.

Todos los manuscritos bíblicos fueron encomendados para su publicación a P. W. Skehan y F. M. Cross. Hasta el momento, sólo algunos fragmentos han sido publicados en artículos de diversas revistas [11]. Ambos autores han proporcionado, sin embargo,

[11] Cf. F. M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint:* BASOR 132 (1953) 15-26 (4QSam^a); id., *The Oldest Manuscript from Qumran:* JBL 74 (1955) 147-172 (4QSam^b); id., *The Song of the Sea and Canaanite Myth:* JTC 5 (1968) 1-25 (4QExod^c); id., *The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses From 1 Samuel 11 Found in 4Q Samuel^a:* «Proceedings IOCS» (Jerusalén 1980) 105-119; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Harvard Semitic Monographs 6; Cambridge 1973) (4QJer^{a,b}); J. T. Milik, *Deux documents inédits du Désert de Juda:* Bib 38 (1957) 245-268 (4QPs^q); id., *Fragment d'une source du psautier (4QPs 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'une phylactère dans la grotte 4 de Qumrân:* RB 73 (1966) 94-106; id., *La patrie de Tobie:* RB 73 (1966) 522-530 (4QTob ar^{a-d}, 4QTob hebr^a); id., *Daniel et Susanne à Qumrân?,* en Mélanges H. Cazelles (París 1981) 337-359; J. Muilenburg, *A Qohelet Scroll from Qumran:* BASOR 135 (1954) 20-28 (4QQoh^a); P. W. Skehan, *A Fragment of the «Song of Moses» (Deut 32) from Qum-*

descripciones detalladas del contenido de sus respectivos lotes [12]. La publicación completa en la serie oficial DJD se prevé como inmediata [13]. Además, en 1974 fue entregada una copia de todos los mss. bíblicos de Qumrán (unos 179 en total) al comité que prepara la nueva edición de la *Revised Standard Version* de la Biblia, que ha podido así incorporar las variantes qumránicas en la nueva traducción.

Los manuscritos no bíblicos fueron distribuidos entre los demás miembros del equipo. Cada uno de ellos se encargó de un tipo distinto de manuscritos. El primero en publicar los resultados fue John M. Allegro, que tenía a su cargo los textos que contenían comentarios bíblicos, paráfrasis y material relacionado. Su trabajo, que constituye el primer volumen dedicado a la Cueva 4 en la serie DJD, apareció en 1968 [14]. Fue seguido, a once años de distancia, por la publicación de los resultados de las exca-

ran: BASOR 136 (1954) 12-15 (4QDeut^{q}); id., *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran:* JBL 74 (1955) 182-187 (4QpaleoExod^{m}); id., *A Psalm Manuscript from Qumran:* CBQ 26 (1964) 313-322 (4QPs^{b}); J. Starcky, *Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumrân (4QPs^{f} VII-X):* RB 73 (1966) 353-371; H. Stegemann, *Weitere Stücke von 4QpPsal 37, von 4Q Patriarchal Blessings, und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium:* RQ 6 (1967-69) 193-227 (4QDeut^{n}); M. Testuz, *Deux fragments inédits des manuscrits de la Mer Morte:* «Semitica» 5 (1855) 37-38 (4QHos?).

[12] Cf. *Le Travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân:* RB 63 (1956) 49-67. Una descripción más detallada del lote de Cross se encuentra en su libro *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (Londres 1958; existe una nueva edición revisada de 1981). Skehan, por su parte, había hecho pública una colación completa de todos los materiales de Isaías a través de su discípulo F. J. Morrow, *The Text of Isaiah at Qumran,* y directamente de todos los materiales de los salmos, *Qumran and the Old Testament Criticism,* en M. Delcor, *Qumrân,* op. cit., 163-182, y ha dado una descripción completa de todos los manuscritos bíblicos en su contribución al artículo colectivo *Qumrân,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París 1978) 805-822. Ambos editores han publicado además una serie de estudios de detalle, reunidos en el volumen *Qumran and the History of the Biblical Text* (ed. por F. M. Cross y S. Talmon; Cambridge 1975).

[13] A la muerte de Skehan, en 1980, su volumen de la serie DJD se hallaba prácticamente terminado. E. Ulrich ha asumido la responsabilidad de prepararlo para su publicación.

[14] John M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan.* V: *Qumran Cave 4, I (4Q158-4Q186)* (Oxford 1968).

vaciones hechas por De Vaux y de la edición de los Tefillin, Mezuzot y Targumim encontrados en ella, realizada por J. T. Milik [15]. En 1982 ha aparecido el tercero de los volúmenes con textos de la Cueva 4 [16]. M. Baillet había dado prueba de su tenacidad y perspicacia publicando los pequeños fragmentos de piel y de papiro de las cuevas menores [17], por lo que, a partir de 1958, fue invitado a formar parte del equipo internacional, sustituyendo prácticamente a C. H. Hunzinger, cuyos materiales le fueron atribuidos a partir de 1971. Estos materiales, más otra serie de textos procedentes de los lotes de Starcky y de Strugnell y una masa de más de 2.000 fragmentos de papiros, forman el cuerpo de su publicación. Dada su variada procedencia, el contenido del volumen es heterogéneo. Junto a una serie de apócrifos, lo más interesante que contiene son seis nuevas copias de la Regla de la Guerra, que no sólo completan el ejemplar de la Cueva 1, sino que permitirán trazar el desarrollo de sus ideas y la evolución del texto. De un carácter distinto, pero tal vez más importante para comprender la vida de la comunidad de Qumrán es una serie de textos litúrgicos y haláquicos, entre los que se encuentra incluso un ritual de matrimonio junto a plegarias, bendiciones, himnos y tres copias de las «Palabras de los luceros».

Este volumen no agota, desde luego, las riquezas de la Cueva 4. Como en el caso de los textos bíblicos, la literatura no bíblica de Qumrán está aún en su mayor parte sin publicar. Han aparecido numerosos artículos con ediciones provisionales de ciertos fragmentos. Pero los tres grandes lotes de Milik, Strugnell y Starcky esperan aún su publicación. J. T. Milik se encargó de preparar la edición de la mayor parte de la literatura apócrifa y una buena parte de la sectaria. Su material consta de más de 120 manuscritos distintos y ocupará un par de volúmenes en la serie oficial. Además de las distintas copias de Tobías, Henoc, Jubileos, Testamentos..., contiene una serie de apócrifos totalmente nuevos, en hebreo y en arameo, así como varias copias de la Regla de la Comunidad y del Documento de Damasco, y los textos que incluyen los distintos calendarios y fiestas de la comunidad. En 1977,

[15] R. de Vaux y J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*. VI: *Qumrân Grotte 4, II, I. Archéologie. II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Oxford 1977).

[16] M. Baillet, *Discoveries in the Judaean Desert*. VII: *Qumrân Grotte 4 (4Q482-4Q520)* (Oxford 1982).

[17] Cf. DJD III, 45-164.

aunque fuera de la serie oficial, Milik ofreció una edición completa de todos los textos henóquicos [18].

J. Strugnell se encargó sobre todo del material hímnico y litúrgico. Además de varias copias que completarán y modificarán nuestro conocimiento de las Hodayot de la Cueva 1, su lote contiene nuevo y variado material hímnico, junto con algunos textos pseudoepigráficos, haláquicos y sapienciales. Tal vez los textos más llamativos de su grupo, y hasta ahora los únicos conocidos, corresponden a una especie de litúrgica angélica relacionada con la literatura posterior sobre la *merkabah* [19].

El lote de J. Starcky contiene la mayoría de los textos arameos de la Cueva 4, así como una docena de manuscritos hebreos. Mientras que éstos han conservado composiciones relacionadas con otras ya conocidas por la Cueva 1 o Cueva 4, los textos arameos corresponden a composiciones apócrifas desconocidas [20].

Es de esperar, pues, que en los próximos años aparezcan, además de los volúmenes de manuscritos bíblicos, cuatro o cinco nuevos volúmenes de manuscritos no bíblicos, que revelarán toda la riqueza de los restos de la biblioteca central de la comunidad de Qumrán.

5. *1956-1977: Cueva 11*

Las maravillas de la Cueva 4 no agotaron las sorpresas del desierto. Los beneficios obtenidos de su descubrimiento estimularon aún más el celo de los beduinos, que, en 1956 y no lejos de la Cueva 3, consiguieron desenterrar un nuevo tesoro: los manuscritos de la Cueva 11. Tanto por el contenido como por el buen estado de conservación de los manuscritos, esta gruta se parece más a la Cueva 1 que a la Cueva 4. Esto explica que, a pesar de ser la última descubierta, sus principales manuscritos hayan sido publicados más rápidamente que los de la Cueva 4.

[18] J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

[19] J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran. 4Q Serek Širôt ʿOlat haššabbât* (Suppl. VT 7; Leiden 1960) 318-345.

[20] Cf. J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân*, en *Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris* (Paris 1964) 51-66; id., *Psaumes apocryphes:* RB 73 (1966) 353-371.

El alto precio y las complicadas negociaciones necesarias para adquirir los manuscritos hizo que sólo a partir de 1961 comenzaran a tenerse noticias concretas del contenido de los manuscritos encontrados. A partir de esa fecha, las publicaciones se han sucedido con una rapidez ejemplar. En 1965, J. A. Sanders publicaba en la serie oficial el Rollo de los Salmos (11QPs[a]) [21], que contenía un buen número de salmos bíblicos junto con composiciones apócrifas. En 1971, la Real Academia de Ciencias holandesa publicaba por su cuenta el Targum de Job (11QtgJob), editado por J. P. M. van der Ploeg y A. S. van der Woude [22]. Durante este tiempo, la mayoría de los otros fragmentos bíblicos y no bíblicos fueron objeto de publicaciones parciales [23]. Sólo quedaba por publicar el más grande y más completo de todos los manuscritos encontrados. El precio exigido era tan exorbitante que había pocas esperanzas de poder adquirirlo. La situación cambió dramáticamente en 1967 con la guerra de «los seis días». Al día siguiente de la ocupación de Jerusalén, el gobierno israelita se incautó del manuscrito en casa del anticuario Kando. El proceso entablado

[21] J. A. Sanders, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan.* IV: *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs[a])* (Oxford 1965).

[22] J. P. M. van der Ploeg y A. S. van der Woude, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân* (Leiden 1971).

[23] Fragmentos bíblicos: W. H. Brownlee, *The Scroll of Ezekiel from the Eleventh Qumran Cave:* RQ 4 (1963-64) 11-28 (11QEzek); J. M. van der Ploeg, *Le psaume xci dans une recension de Qumrân:* RB 72 (1965) 210-217; íd., *Lév. IX, 23-X, 2 dans un texte de Qumrân,* en *Bibel und Qumran* (Hom. H. Bardtke; Berlín 1968) 153-155 (11QLev); íd., *Fragments d'un manuscrit de psaumes de Qumrân (11QPs[b]):* RB 74 (1967) 408-412; D. N. Freedman, *Variant readings in the Leviticus Scroll from Qumran:* CBQ 36 (1974) 525-534 (11QpaleoLev).

Fragmentos no bíblicos: A. S. van der Woude, *Melchisedech als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höble XI:* OS 14 (1965) 354-373 (11QMelch); íd., *Ein neuer Segensspruch aus Qumran (11QBer),* en *Bibel und Qumran,* op. cit., 253-258; íd., *Fragmente des Buches Jubiläen aus Qumran Höble XI (11QJub),* en *Tradition und Glaube* (Hom. K. G. Kuhn; Gotinga 1971) 140-146; íd., *Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höble XI von Qumran (11QSirSabb),* en *Von Qumran bis Kerala* (Hom. Van der Ploeg; Neukirchen-Vluyn 1982); J. P. M. van der Ploeg, *Un Petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp[a]),* en *Tradition und Glaube,* op. cit., 128-139; íd., *Une halakha inédite de Qumrân,* en *Qumrân...,* op. cit., 107-113 (11QTempl?); B. Jongeling, *Publication provisoire d'un fragment provenant de la grotte 11 de Qumrân (11QJérNouv ar):* JSJ 1 (1970) 58-64.

se concluyó en 1969 con el pago de una compensación de 100.000 dólares por el Estado de Israel, con lo que quedó abierto el camino para su estudio y publicación. Esta fue hecha en 1977 por Y. Yadin [24]. Con esta cuidadosa y magnífica edición se culminaba la publicación de los grandes manuscritos procedentes de Qumrán.

IDENTIFICACION DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Una vez publicados los manuscritos, la primera tarea que se presentaba ante los investigadores era la de identificar a la comunidad de la que provenían, que los había copiado y conservado. Para ello fue necesario recoger todas las informaciones diseminadas en los distintos manuscritos y las proporcionadas por las excavaciones de las ruinas de Qumrán. Esta tarea se vio complicada por el hecho de que ninguno de los manuscritos conservados presentaba de una manera sistemática las constituciones y leyes de la comunidad. Más aún, distintos documentos parecían reflejar distintas realidades. Así, la Regla de la Comunidad nos describe aparentemente una especie de comunidad monástica, que vive recluida en sí misma, mientras que el Documento de Damasco parece dirigirse a los miembros de la comunidad que viven normalmente en las ciudades en contacto estrecho con el resto de la población. Por otra parte, tanto la Regla de la Guerra como la Regla de la Congregación y el Rollo del Templo, aun reflejando la situación del momento de su composición, planifican la vida de la comunidad para la edad futura. De todos modos, y a pesar de estas dificultades, se llegó bastante pronto a trazar un cuadro más o menos completo y coherente, reflejo de la vida e instituciones de la comunidad que dio origen a los manuscritos, es decir, la comunidad de Qumrán [25].

La tarea siguiente consistió en identificar este grupo o comunidad, en darle un nombre. Para eso hubo que confrontar la imagen de la comunidad obtenida del análisis de los manuscritos y de las excavaciones con los datos proporcionados por los antiguos escritores sobre los grupos existentes en el judaísmo de la época.

Dos de las hipótesis de identificación propuestas a los co-

[24] Y. Yadin, *Megillat hamMiqdaš. The Temple Scroll* (Jerusalén 1977).

[25] Para una descripción de la vida e instituciones de la comunidad, cf. A. González Lamadrid, *op. cit.*, 109-221 y la bibliografía allí citada.

mienzos de los descubrimientos han quedado invalidadas completamente una vez conocidos los resultados de las excavaciones. Aquí debemos mencionarlas *pro memoria.*

La tesis caraíta. Fue defendida desde 1949 po S. Zeitlin. Según esta hipótesis, los manuscritos de Qumrán datarían de la época medieval y serían de origen caraíta. «El Documento de Damasco, afirma Zeitlin, fue escrito por los caraítas con un fin de propaganda, para probar que ellos eran una secta antigua y que sus orígenes se remontaban incluso a antes de la destrucción del primer templo». Del mismo modo, el Comentario de Habacuc y la Regla de la Comunidad, que son semejantes a los fragmentos sadoquitas, es decir, al Documento de Damasco, habrían sido compuestos en ese período [26]. Las excavaciones arqueológicas de las ruinas de Qumrán y de las distintas cuevas que contenían manuscritos han probado de manera definitiva la antigüedad del sitio y de los manuscritos. Habría hecho falta que Zeitlin leyera sin prejuicios las informaciones de los arqueólogos antes de decidir que los manuscritos no eran antiguos [27]. Zeitlin, por otra parte, habría podido prestar importantes servicios a las investigaciones qumránicas buscando las trazas de la supervivencia de la secta dentro del caraísmo. Pero este trabajo sólo sería hecho mucho más tarde por N. Wieder [28].

La *tesis judeocristiana* fue defendida por G. Margoliouth a propósito del Documento de Damasco: el Mesías de Aarón y de Israel sería Juan Bautista, y el Maestro de Justicia, Jesús [29]. Esta tesis ha sido mantenida de nuevo por J. L. Teicher a propósito de los manuscritos de Qumrán [30]. Para este autor, el Maestro de Justicia es Jesús mismo, y el Sacerdote Impío no es otro que Pablo, el apóstol de los gentiles y el odiado adversario de los judeocristianos. Los documentos de Qumrán habrían sido redac-

[26] Cf. S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments* (JQR Monographs Series 1; Filadelfia 1952) 5-23, 29; id., *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship* (Filadelfia 1956).

[27] Cf. a este propósito la vigorosa respuesta de R. de Vaux, RB 64 (1857) 636-736.

[28] N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaism* (Londres 1962).

[29] Cf. *The Two Zadokite Messiahs:* JTS 12 (1911) 446-450.

[30] Cf. J. L. Teicher, *The Damaskus fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect:* JJS 2 (1951) 115-143; id., *The Teaching of the pre-Pauline Church in the Dead Sea Scroll:* JJS 4 (1953) 1-13, etc.

tados después del año 70 de nuestra era, cuando la comunidad judeocristiana, o más exactamente los ebionitas, se reorganizaron fuera de Judea. Esta tesis no ha encontrado apenas seguidores y puede refutarse fácilmente, tanto desde la arqueología como desde la historia de las religiones. Bajo este ángulo es fácil probar que el Maestro de Justicia es distinto de Jesús en todos los aspectos, y que es imposible asimilar a Pablo, que no era sacerdote, al Sacerdote Impío [31]. Una variante de esta misma tesis es la última teoría propuesta [32]. Se trata de una hipótesis compleja y complicada, que supone en la comunidad de Qumrán una serie de mutaciones sucesivas. La comunidad habría pasado por una fase esenia, seguida de otra zelota, judeocristiana y de nuevo otra fase zelota. En definitiva, para su autora, B. E. Thiering, el Maestro de Justicia no sería otro que Juan Bautista, y el Sacerdote Impío el mismo Jesús de Nazaret. Los manuscritos de Qumrán y el Nuevo Testamento nos habrían conservado dos caras opuestas de la misma moneda. El cisma básico en el seno de la comunidad no sería otro que la escisión en la comunidad joánica, cuando la mayoría de sus seguidores optan por Jesús. Los manuscritos de Qumrán reflejarían el punto de vista de la minoría fiel al Bautista. Pero para poder llegar a estas identificaciones, la autora se ve obligada a modificar por completo los resultados adquiridos por el análisis paleográfico de los textos y a situar su composición a mediados del siglo I d. C.

Descartadas, pues, estas dos hipótesis, el posible campo de identificación de la comunidad de Qumrán se reduce a los cuatro movimientos mayores, que, según el testimonio de Filón, Flavio Josefo y del mismo Nuevo Testamento, competían en el judaísmo de la época. Estos cuatro movimientos o grupos son designados en esas fuentes como «herejías», es decir, «divisiones» (sin ningún acento peyorativo), que reflejan las corrientes operativas en el interior del judaísmo en un momento previo a la unificación doctrinal y legal, que se consumará a finales del siglo I d. C. en Yabneh. Puesto que estas cuatro corrientes presentan algunos aspectos que corresponden a lo que los manuscritos nos enseñan sobre la comunidad de Qumrán, las cuatro han sido propuestas

[31] A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (París 1959) 406-408.

[32] B. E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1; Sydney 1979).

como candidatos a la hora de identificar a la comunidad qumránica.

La tesis zelota ha encontrado algunos defensores. Ya el P. Lagrange había propuesto identificar a los sectarios del Documento de Damasco con los galileos, los zelotas, al menos en un sentido amplio, que en la guerra de Adriano (132-135 d. C.) se habrían separado de Bar Kokba y se habrían instalado en el extranjero, en Damasco, constituyéndose como una secta independiente [33]. Aunque en su sugestivo artículo de 1912 [34] se negaba a admitir la identidad de los sectarios de Damasco y los zelotas, porque en el Documento de Damasco no aparece ni una sola vez la llamada a la libertad, característica distintiva de los zelotas, Lagrange evolucionó notablemente en su apreciación del medio ambiente de origen del Documento, datándolo finalmente hacia el año 200 d. C. Esta tesis zelota ha sido defendida a propósito de los manuscritos de Qumrán por dos sabios distinguidos, pero que han errado lamentablemente: C. Roth y G. R. Driver. Según Roth, la muerte del Maestro o Doctor de Justicia, el principal personaje de la secta, se situaría en el año 66 d. C. El Sacerdote Impío, causante de esa muerte, debería identificarse con un tal Eleazar ben Hananía, que era capitán de los guardias del templo. El Maestro de Justicia sería Menahem ben Judá, uno de los jefes zelotas del comienzo de la guerra judía. Este último, según Josefo, encabezó la insurrección contra los romanos y tuvo incluso la audacia de presentarse en el templo con vestiduras reales y escoltado por sus partidarios armados. Pero Eleazar, el capitán de la guardia del templo, los dispersó, y el mismo Menahem, perseguido por la colina del Ofel, fue sumariamente ejecutado en el otoño del 66 [35].

Por su parte, G. R. Driver, hace una quincena de años, dedicó un gran libro a los manuscritos de Qumrán. Como Roth, Driver piensa que la trama histórica de los manuscritos es la guerra contra Roma (66-73 d. C.). Los «hombres de la alianza» de Qumrán se identifican con el partido de los zelotas y de los sicarios, producto del cisma sadoquita que siguió a la muerte de Onías III

[33] Cf. J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931) 330-337.

[34] Cf. *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas:* RB 9 (1912) 321-330.

[35] C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1958).

(170 a. C.). Mientras algunos aceptaron la nueva situación y se convirtieron en los saduceos del Nuevo Testamento, otros huyeron a Egipto con Onías IV (170 a. C.). Después de la intervención de Pompeyo, el grupo de Egipto volvió a Jerusalén con el sacerdote Boecio y formó la secta de los betusianos. Más tarde, Boecio fue rechazado por los suyos, que se pusieron bajo la autoridad de Judas el Galileo, quien, junto con Sadoc, fundó el partido zelota. Después de la ejecución de Judas por los romanos en el año 6 d. C., los zelotas se instalaron en Qumrán (Período II) y se transformaron en los miembros de la alianza. En cuanto a la identificación del Maestro de Justicia y del Sacerdote Impío, la posición de Driver es idéntica a la de Roth. La tesis de Driver ha sido fuertemente criticada, en concreto por De Vaux. Le reprocha no haber tenido en cuenta los datos arqueológicos más sólidamente establecidos, que permiten elaborar una historia de la comunidad: ocupación del lugar por la comunidad desde mediados del siglo II a. C. hasta el momento de su destrucción en el mes de junio del 68 d. C. Las conclusiones históricas de Driver son incompatibles con los hechos arqueológicos más evidentes [36]. Driver respondió a las críticas de De Vaux, pero sin convencer a nadie de lo bien fundado de sus argumentos [37].

La tesis farisea ha tenido igualmente sus partidarios, tanto antes como después de los descubrimientos de Qumrán. El origen fariseo del Documento de Damasco había sido ya propuesto antiguamente por varios autores, como L. Ginzberg, E. Meyer, J. Jeremias, etc. Uno de los defensores más recientes es Ch. Rabin, que se ha propuesto, sobre todo, probar que la *halaká* qumránica corresponde a la rabínica, o sea, farisea. Según este autor, la comunidad de Qumrán sería una continuación de la *ḥaburah* farisea del siglo I a. C., y, a pesar del considerable grado de evolución, representaría el fariseísmo en su forma primitiva de una manera más fiel que las escuelas rabínicas de los siglos I y II d. C. [38]. Pero este autor da la impresión de no haber considerado suficientemente las diferencias esenciales entre la *ḥaburah* farisea y la

[36] Cf. G. R. Driver, *The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution* (Oxford 1965); R. de Vaux, *Esséniens ou Zélotes? À propos d'un livre récent:* RB 73 (1966) 212-235.

[37] Cf. G. R. Driver, *Myths of Qumran:* ALUOS 6 (1966-68) 23-40; íd., *Mythology of Qumran:* JQR 71 (1970) 241-281.

[38] Cf. Ch. Rabin, *Qumran Studies* (Scripta Judaica II; Londres 1957).

comunidad de Qumrán, que es mucho más organizada y mucho más estable. Además, en el fariseísmo el elemento laico es primordial, mientras que en Qumrán son los sacerdotes los que desempeñan el papel determinante. Finalmente, el calendario religioso solar seguido por los miembros de la comunidad de Qumrán difiere esencialmente del seguido por los fariseos, que es lunar. La adopción de un calendario especial es determinante en la creación de una comunidad, separada así del judaísmo oficial [39].

La tesis saducea ha sido defendida únicamente por R. North [40]. Los principales argumentos a favor de la identificación son su acentuado carácter sacerdotal, su asociación con el sacerdocio sadoquita, de donde les viene el nombre de saduceos, y su carácter conservador: insisten en el cumplimiento exacto de la ley escrita, sin admitir las mitigaciones aceptadas por sus oponentes sobre la base de la tradición oral. Pero estas semejanzas con algunos de los rasgos que aparecen en los manuscritos de Qumrán están contrapesadas sobreabundantemente por las diferencias. En contraposición con la comunidad de Qumrán, no hay indicación alguna de que los saduceos estuvieran estrictamente organizados como grupo. Mientras los qumranitas se designaban como «los pobres», el movimiento saduceo estaba constituido por la crema de la sociedad rica y aristocrática. Además de ser los protagonistas en el culto del templo de Jerusalén, visto como contaminado por la comunidad de Qumrán, tuvieron el control político y religioso del país desde la época de Juan Hircano (134-104 a. C.) hasta el comienzo de la rebelión contra Roma (66 d. C.), con excepción del reinado de Alejandra-Salomé (76-67 a. C.), que se rodeó de fariseos. Por el contrario, la comunidad de Qumrán se consideró y vivió en el destierro, lejos de los centros del poder político y religioso.

Los esenios. La opinión hoy prevalente y prácticamente unánime sostiene que la comunidad de Qumrán está relacionada con

[39] Una buena crítica de la tesis farisea, en A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens,* op. cit., 415-420, y R. de Vaux, *Archeology,* op. cit., 127-128.

[40] R. North, *The Qumran Sadducees:* CBQ 17 (1955) 164-188. Recientemente, J. M. Baumgarten ha comparado algunas de las *halakot* de 11QTempl con las atribuidas en la tradición a los saduceos; cf. *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts:* JJS 31 (1980) 157-170.

el movimiento esenio. La arqueología, como dice muy bien De Vaux, no puede probar claramente que las gentes de Qumrán eran esenias. Esto es una cuestión de doctrina, y la respuesta hay que buscarla en los textos y no en las ruinas. La comparación de los textos de Qumrán con las fuentes antiguas que hablan de los esenios (Filón, Flavio Josefo, Plinio el Viejo) ha mostrado numerosos contactos en creencias o costumbres semejantes a las de los esenios. A diferencia de los otros tres grupos, los esenios formaban una secta en el sentido propio del término. Josefo los introduce en escena a mediados del siglo II a. C. y atestigua su existencia hasta su propia época. Plinio el Viejo los sitúa junto al Mar Muerto. Tanto, pues, la cronología como la geografía son compatibles, por no decir coincidentes. Los esenios estaban rigurosamente organizados: la aceptación de nuevos miembros seguía un proceso determinado, y los candidatos debían pasar cierto tiempo antes de ser admitidos a hacer el juramento y ser aceptados a la mesa común. Los jefes eran elegidos democráticamente y, si un miembro cometía una ofensa, era expulsado de la comunidad por un tribunal. Practicaban una especie de comunión de bienes, favorecían el celibato, se oponían al templo, usaban abundantemente los baños de purificación, se vestían de blanco, observaban estrictamente el sábado y se obligaban a guardar el secreto de sus doctrinas. Todos estos elementos encuentran su correspondencia en los manuscritos de Qumrán. La organización y costumbres de la comunidad postulan un estrecho contacto entre el esenismo y Qumrán. A la pregunta de si la arqueología aprueba o desaprueba este contacto, De Vaux respondió, como era de esperar, que la respuesta no es concluyente [41].

Curiosamente, entre las hipótesis emitidas cuando se descubrió el Documento de Damasco en la geniza de El Cairo, ninguna designaba expresamente a la secta como esenia. L. Ginzberg [42] había señalado ciertas correspondencias con los esenios, pero sin llegar a hacer del Documento de Damasco un escrito esenio. No obstante, en Francia, algunos especialistas, como Israel Leví e Isidoro Levy, habían indicado distintos puntos de contacto entre la secta de Damasco y la secta esenia.

Israel Leví había reconocido las semejanzas entre las funciones del *mebaqqer* de la secta de Damasco y el *epimeleto* esenio de

[41] Cf. R. de Vaux, *Archeology*, op. cit., 126.

[42] L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (Moreshet Series 1; Nueva York 1976 = *Eine unbekannte jüdische Sekte*, Nueva York 1922).

las informaciones del historiador Flavio Josefo [43]. Por su parte, Isidoro Levy señaló que los sectarios de Damasco recordaban en bastantes puntos a los esenios [44]. Después de los descubrimientos de Qumrán, E. L. Sukenik pensó espontáneamente en los esenios; pero el mérito de haber explotado a fondo esta sugerencia corresponde a A. Dupont-Sommer [45]. Aquí nosotros no tenemos que repetir la demostración. Consideramos la secta de Qumrán como esencialmente esenia, a pesar de que haya eventuales desacuerdos entre las descripciones de Flavio Josefo y otros autores antiguos y las de los textos de Qumrán. En lo esencial, los puntos de acuerdo son mayores que los de desacuerdo. Estos pueden explicarse por una evolución en el seno de la secta, cuya historia Flavio Josefo conoció en un solo momento, precisamente cuando se aproximaba a su fin, en el siglo I de nuestra era. Hay que añadir que el testimonio de Josefo sobre los esenios, que había sido puesto en duda, ha sido revalorizado por los descubrimientos de Qumrán. En particular, Josefo describe certeramente las distintas fases de admisión de los adeptos en la comunidad y conoce incluso ciertos detalles del lenguaje técnico que servía para describir las etapas de la «iniciación» [46].

CONTEXTO HISTORICO DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Una vez establecido que la comunidad de Qumrán forma parte del amplio movimiento esenio, para mejor comprender su literatura es necesario situarla en el contexto histórico adecuado. Para ello presentaremos brevemente los datos aportados por las excavaciones, que nos proporcionan los límites de su desarrollo en Qumrán; el panorama histórico de Palestina entre 198 a. C. y 70 d. C. y los elementos históricos contenidos en los mismos manuscritos. Estos datos nos permitirán esbozar en grandes líneas una síntesis de la historia de la comunidad de Qumrán.

[43] Cf. REJ 62 (1912) 10.

[44] Cf. *La légende de Pythagore* (París 1927) 290-291, y *Recherches esséniennes et pythagoriciennes* (París 1965).

[45] Cf. el capítulo titulado *L'origine essénienne des écrits de Qumrân*, en *Les écrits esséniens*, op. cit., 51-81.

[46] Cf. M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'initiation dans la secte de Qumrân*, en *Qumran-Probleme* (ed. por H. Bardtke; Berlín 1963) 109-134.

1. *Datos de la arqueología*

Los resultados de las distintas campañas de excavaciones han sido objeto de una presentación sintética y autorizada del director De Vaux [47]. Sus conclusiones, expuestas con claridad y fuerza, han sido generalmente aceptadas [48]. Reducidas a lo esencial, nos prueban que la comunidad de Qumrán ocupó las ruinas excavadas desde mediados del siglo II a. C. hasta el año 68 d. C.

Basándose en el análisis de los distintos estratos descubiertos y datándolos con ayuda de la cerámica, monedas y demás objetos encontrados, De Vaux propone la siguiente secuencia de ocupación:

— En la segunda mitad del siglo II a. C., en una fecha que no se puede precisar, pero con toda probabilidad anterior al reinado de Juan Hircano (135-104 a. C.), un pequeño grupo se instala en los restos abandonados de una fortaleza de los siglos VIII-VII antes de Cristo. Esta fase (Período I*a*) es de corta duración.

— Durante el reinado de Juan Hircano, esta primera ocupación se amplía notablemente, proporcionando al conjunto de construcciones su forma definitiva. Junto con un elaborado sistema para recoger, conservar y utilizar el agua del *wadi* próximo, lo que refleja las necesidades de un grupo humano numeroso, lo más característico es que las ruinas no muestran la existencia de «un pueblo o un grupo de casas, sino que son los edificios de una comunidad». El número de habitaciones que habrían podido servir de residencia es mínimo con relación a los lugares destinados a actividades comunitarias: sala de reuniones, comedor, talleres, cocinas, etc. Esta fase (Período I*b*) se extiende hasta comienzos del reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.) y termina con la destrucción ocasionada por un incendio o un terremoto, o por el efecto combinado de ambos.

— La tercera fase (Período II), que sigue a un corto período de abandono, habría comenzado durante el reinado de Arquelao, entre los años 4 y 1 a. C., y se caracteriza por una reconstrucción y reutilización de los edificios del período precedente. Tal vez la construcción más característica de esta fase es la gran sala del piso

[47] Cf. nota 8.

[48] A pesar de las críticas e interpretación alternativa propuesta insistentemente por E.-M. Laperrousaz. Cf. *Qoumrân. L'établissement essénien au bord de la Mer Morte* (París 1976) y su contribución al artículo colectivo *Qumrân*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, op. cit., 744-789.

primero, de la que se consiguieron recuperar tres mesas, una muy larga y estrecha (unos 5 m. × 40 cm.) y otras dos más pequeñas, construidas con adobes y recubiertas de yeso, así como dos tinteros, lo que llevó a De Vaux a identificar la sala como el *scriptorium* de la comunidad, o sea, el lugar utilizado para copiar los manuscritos. Esta fase terminó abruptamente en el año 68 d. C. La capa de cenizas y puntas de flecha encontradas, así como la secuencia de monedas, no dejan lugar a dudas sobre el motivo y los causantes de esta destrucción: el Período II se cerró con la ocupación romana en el curso de la guerra judía.

— Con este Período II termina la ocupación de las ruinas por la comunidad de Qumrán. La fase siguiente (Período III) presencia el establecimiento de una pequeña guarnición romana en el sitio. Los nuevos ocupantes modificarán la estructura de los edificios y darán a las ruinas la apariencia de fortín romano, que conservarán hasta el comienzo de las excavaciones.

2. *Cuadro histórico de Palestina*

a) Dominio seléucida.

El período de la historia de Palestina en que se inserta la historia de la comunidad de Qumrán comienza hacia el año 200 a. C. con la victoria de Antíoco III (223-187 a. C.) sobre los ejércitos de los Tolomeos en Panias. Como resultado de esta victoria, Palestina pasó a estar bajo el dominio de los seléucidas y quedó abierto el camino para una helenización cada vez mayor del país [49].

El proceso de helenización había comenzado con la conquista de Palestina por Alejandro Magno en 332 a. C., seguida de la fundación de nuevas ciudades griegas y la instalación de colonos griegos en las demás ciudades. Como consecuencia, el sector más educado y aristocrático de la población debía de estar ya fuertemente influido por el helenismo a comienzos del siglo II a. C. Sólo así puede comprenderse que secundara e incluso propugnara activamente el programa de helenización impulsado por Antíoco IV

[49] La exposición más completa y al día de la historia de Palestina en esta época es la nueva traducción inglesa profundamente revisada y profusamente anotada por G. Vermes y F. Millar de la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* de Emil Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* (Edimburgo; I, 1973; II, 1979; próxima edición española en Ed. Cristiandad).

Epífanes (175-164 a. C.), uno de los sucesores de Antíoco III. 2 Mac describe así la situación:

«Al morir Seleuco, ocupó el trono Antíoco, por sobrenombre Epífanes. Jasón, el hermano de Onías, consiguió el sumo sacerdocio por soborno, prometiendo al rey en una audiencia unos diez mil kilos de plata al contado, más dos mil de otras rentas. Y además se comprometía a incluir en la cuenta otros cuatro mil si se le concedía autorización para instalar un gimnasio y un centro juvenil y para registrar a los de Jerusalén como ciudadanos antioquenos. En cuanto obtuvo el consentimiento del rey y se apoderó del mando, Jasón hizo en seguida que sus compatriotas adoptaran el estilo de vida griego; suprimió los privilegios reales concedidos benévolamente a los judíos gracias a Juan, padre de Eupólemo —el que negoció el pacto de amistad y mutua defensa con los romanos—, abolió las leyes de la constitución e intentaba introducir prácticas contra la ley. Se dio el gusto de levantar un gimnasio bajo la misma acrópolis, y sacó en público, uniformados, a los jóvenes de las mejores familias. El helenismo llegaba a tanto, y estaba tan en boga la moda extranjera, por la enorme desvergüenza del impío y pseudopontífice Jasón, que los sacerdotes ya no tenían interés por el culto litúrgico ante el altar, sino que, despreciando el templo y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la ley, en cuanto se convocaba el campeonato de disco; sin hacer ningún caso de los valores tradicionales, tenían en sumo aprecio las glorias griegas» (2 Mac 4,7-15).

Este texto, como en general los dos libros de los Macabeos, nos presentan una situación de polarización progresiva de dos facciones o partidos: un partido helenizado, abierto a las corrientes y cambios de los tiempos, y un partido conservador, en el que la fidelidad a la ley tomará cada vez un carácter más cerrado y exclusivista.

Una vez expulsado Onías III, sumo sacerdote legítimo y campeón de la facción ortodoxa, el control del sumo sacerdocio quedó en manos del partido helenizante. Jasón fue sucedido por Menelao y Alcimo. El partido de los fieles a la ley no parecía tener más remedio que constituirse en secta aparte, incapaz de contener la avalancha victoriosa del helenismo. Es en esta época en la que surge el movimiento de los «piadosos», los asideos o *ḥasidim*, que se agrupan para sostenerse mutuamente en su deseo de fidelidad a la ley.

Esta polarización llegará a su culmen y a un punto de ruptura

después del saqueo de Jerusalén y del templo por Antíoco IV en 169 a. C. La fecha decisiva es 167 a. C. En ese año, y después del fracaso de su intervención contra Egipto debido a la interferencia romana, Antíoco IV decide emprender una guerra de destrucción contra la religión judía. El envío de Apolonio como colector de impuestos será seguido de matanzas y de la destrucción de los muros de Jerusalén y la construcción de una ciudadela fortificada en la ciudad de David, la Akra, provista de una guarnición pagana. Pero lo que hará finalmente desbordar la copa será el edicto que prohíbe, bajo pena de muerte, la práctica de la religión judía, especialmente de la circuncisión y del sábado y, sobre todo, la desecración del templo con la construcción de un altar pagano y la ofrenda de sacrificios a Zeus, la «abominación de la desolación» de que habla Daniel (Dn 11,13; 12,11). Estos hechos terminarán por forzar a la rebelión armada a los oponentes de la corriente helenística, dando origen a la sublevación macabea.

b) Revuelta macabea.

La resistencia pasiva dará paso a la revuelta armada gracias a la instigación del sacerdote Matatías y sus hijos, los hermanos «Macabeos», y al soporte activo de un buen número de miembros de la corriente antihelenista. Después, como precisa 1 Mac, «se les añadió el grupo de los piadosos, israelitas aguerridos, todos los voluntarios de la ley; se les sumaron también como refuerzos todos los que escapaban de cualquier desgracia. Organizaron un ejército y descargaron su ira contra los pecadores y su cólera contra los apóstatas» (1 Mac 2,42-44).

Guiada por Judas Macabeo (164-161 a. C.) después de la muerte de Matatías, la revuelta se convirtió en una marcha victoriosa, jalonada por audaces golpes de mano, que culminó en 164 a. C. con un edicto de Antíoco, en el que se concedía una amnistía general y se revocaba el decreto persecutorio de la religión judía, y con la purificación y nueva dedicación del templo, exactamente a los tres años de su profanación.

Así se cumplieron los objetivos básicos de la revuelta. La historia subsiguiente tendrá un carácter distinto y estará marcada por una lucha interna entre el partido helenista y el partido nacionalista, en la que el imperio seléucida intervendrá esporádicamente a favor de uno u otro.

Aprovechando los problemas originados a la muerte de Antíoco en 164 a. C., Judas Macabeo consolidará su propio poder con

una serie de expediciones punitivas contra los países vecinos y con incursiones en Gilead y Galilea, destinadas a proteger y transportar a Judea a la población judía de estas regiones. En 162 a. C. intentará incluso apoderarse del Akra de Jerusalén y será derrotado al oponerse a los ejércitos sirios, enviados a petición del partido progriego. Revelador de la nueva situación es el hecho de que los mismos *ḥasidim,* o al menos una parte de ellos, aceptaron el nombramiento de Alcimo como sumo sacerdote en 162 antes de Cristo, a pesar de haber sido nombrado por Demetrio I y ser el representante del partido helenizante. En su deseo de reforzar su control del país frente al imperio seléucida, Judas, después de derrotar a Nicanor, concluirá un tratado con Roma, tratado que no le evitará perecer, en 161 a. C., ante el ejército seléucida, capitaneado por Báquides.

A la muerte de Judas, el partido helenista tomó de nuevo las riendas del poder: «Desde que murió Judas, por todo el territorio israelita asomaron de nuevo los apóstatas y reaparecieron todos los malhechores. El país se pasó a su bando, pues por entonces hubo un hambre terrible. Báquides eligió a unos impíos y los puso al frente del gobierno de la zona. Daban batidas siguiendo el rastro de los del partido de Judas, y se los llevaban a Báquides, que los castigaba escarneciéndolos» (1 Mac 9,23-26).

Jonatán (161-142 a. C.), hermano de Judas, se pondrá al frente del partido conservador y poco a poco conseguirá reorganizarlo. Primero en el desierto y luego en Micmás llegará a establecer una especie de «gobierno en el destierro», que al cabo de siete años terminará por ser la fuerza determinante en el país. Este proceso culminará en 153 a. C. con la oferta del sumo sacerdocio, hecha por Alejandro Balas a fin de atraerse a Jonatán a su campo en la lucha contra Demetrio. Jonatán, sacerdote, pero no de la línea sadoquita, aceptará el pontificado, del mismo modo que aceptará en 150 a. C. el nombramiento de gobernador de Judea. En los años siguientes, hasta su muerte a manos de Trifón en 142 a. C., explotará hábilmente las debilidades del imperio seléucida para consolidar y extender su control sobre el país.

Le sucedió su hermano Simón (142-134 a. C.), que coronará el proceso comenzado con la revuelta macabea, obteniendo la independencia efectiva del país y consiguiendo en 140 a. C. dar una legitimación popular a la usurpación por su familia del sumo sacerdocio.

«Por eso el rey Demetrio le confirmó en el cargo de sumo sacerdote, lo hizo grande del reino y lo colmó de honores, pues

se enteró de que los romanos llamaban a los judíos amigos, aliados y hermanos, y que habían recibido con todos los honores a los embajadores de Simón, y que los judíos y los sacerdotes habían determinado que Simón fuese su caudillo y sumo sacerdote por siempre, hasta que surgiese un profeta fidedigno, y que fuese su general, que se cuidase del templo, de la supervisión de las obras, del gobierno del país, del armamento, de las plazas fuertes; todos debían obedecerle» (1 Mac 14,38-43).

Como sus hermanos, también Simón acabó sus días con una muerte violenta. En este caso no a manos de extranjeros, sino de su mismo yerno. En el año 134 a. C., éste invitó a Simón y a sus hijos Matatías y Judas a un banquete en la fortaleza de Dok, junto a Jericó. Una vez borrachos, los asesinó a todos.

c) Dinastía hasmonea.

El citado decreto en favor de Simón deja claro que sus prerrogativas no eran consideradas como exclusivamente personales, sino que debían durar «por siempre», es decir, eran hereditarias. Por eso se hace comenzar con él generalmente una nueva dinastía: la dinastía hasmonea [50].

Su primer representante, Juan Hircano (134-104 a. C.), el único superviviente de los hijos de Simón, dedicó su largo y próspero reinado a engrandecer el territorio con nuevas campañas, que le permitieron anexionar Idumea y conquistar Samaría y el territorio moabita. Característico de su orientación puramente secular es el hecho de que realizara estas conquistas utilizando un ejército de mercenarios [51]. Más importante aún: durante su reinado aparecen como partidos establecidos, y con estos nombres, los fariseos y los saduceos, continuadores de los antiguos grupos conservadores y helenizantes, respectivamente. Juan Hircano adoptó al comienzo la observancia farisea, pero terminó por romper con los fariseos y abrogar sus ordenanzas y se unió decididamente al partido saduceo [52]. Sus sucesores seguirán la misma política, con la excepción de la reina Alejandra-Salomé (76-67 a. C.), que restaurará durante su reinado el control fariseo sobre el país hasta el

[50] El nombre le viene de uno de sus antepasados, posiblemente el abuelo de Matatías; cf. *Ant.* XII, 6,1; XIX, 16,4; XVI, 7,1.

[51] *Ant.* XIII, 8,4.

[52] Tanto Josefo (*Ant.* XIII, 10,5-6) como el Talmud (bKidd 66a) nos relatan el motivo de la ruptura.

punto de que, según Josefo, eran ellos los que gobernaban de hecho la nación [53].

Juan Hircano fue sucedido por su hijo mayor, Aristóbulo I (104-103 a. C.). El fue, al parecer, el primero que empleó el título de rey junto con el de sumo sacerdote, hecho ciertamente atestiguado en el caso de su hermano y sucesor Alejandro Janeo (103-76 a. C.). Durante el reinado de éste, la orientación de la política hasmonea se apartará por completo de la inspiración inicial de la revuelta macabea, lo que le llevará a un enfrentamiento directo con el partido fariseo, cada vez más poderoso. Este enfrentamiento tendrá un desenlace sangriento. El primero de los incidentes, tal como lo cuenta Josefo [54], puede parecer insignificante: el rey habría sido apedreado con limones mientras se disponía a ofrecer el sacrificio; pero el desenlace, que costó la vida a unos 6.000 judíos, debió de ahondar la animosidad existente y terminó por provocar una revuelta armada de seis años de duración, reprimida brutalmente por su ejército de mercenarios. Finalmente, los fariseos pidieron ayuda al rey seléucida Demetrio III, hecho que Janeo castigará cruelmente, crucificando a 800 de ellos y degollando a sus mujeres e hijos en su presencia durante una fiesta [55]. A la vista del castigo, unos 8.000 de sus oponentes abandonarán Jerusalén y permanecerán en el destierro hasta la muerte del tirano. Janeo fue sucedido por su viuda Alejandra-Salomé, y ésta por sus hijos Aristóbulo II e Hircano II.

Las tensiones internas se agravarán aún más a la muerte de Alejandra-Salomé, enfrentando a los dos herederos en una lucha fratricida, que terminará con la pérdida de la independencia del país, conquistado por Pompeyo el año 63 a. C.

[53] «Alejandra nombró a Hircano sumo sacerdote a causa de su mayor edad, pero sobre todo por su falta de energía, y permitió a los fariseos obrar como querían en todos los asuntos; incluso ordenó al pueblo obedecerles. Restauró todas las ordenanzas introducidas por los fariseos de acuerdo con las tradiciones de los padres, que habían sido abolidas por Hircano. De este modo, aunque ella tenía el título de soberana, en realidad los fariseos poseían el poder. Hicieron volver a los fugitivos y liberaron a los prisioneros; en una palabra: no se diferenciaban de déspotas absolutos» (*Ant.* XIII, 16,2; cf. *Bell.* I, 5,2).

[54] *Ant.* XIII, 13,5.

[55] *Ant.* XIII, 14,2; *Bell.* I, 4,6.

d) Período romano.

Con la toma de Jerusalén por Pompeyo, los hasmoneos perderán la realeza y el poder político, pero conservarán aún durante algunos años el sumo sacerdocio. El país fue dividido en cinco circunscripciones y siguió los avatares de las luchas internas romanas. Aristóbulo II fue llevado a Roma, donde marchó ante el carro del vencedor Pompeyo y donde moriría asesinado el año 49 a. C. Hircano II conservará el sumo sacerdocio hasta la invasión persa del año 40 a. C., será deportado y mutilado y perecerá finalmente a manos de Herodes. La dinastía hasmonea terminó con Antígono, nombrado rey y sumo sacerdote por los persas y decapitado por los romanos el 37 a. C.

Con la subida al trono del idumeo Herodes el Grande (37-4 antes de Cristo) se abre un nuevo capítulo. Gracias al continuo apoyo romano, Herodes unificará de nuevo el país y lo conservará unido bajo su corona. Pero sus sucesores no lograrán mantener la situación. La división hecha entre sus hijos a su muerte será definitiva (con la excepción del corto reinado de Herodes Agripa). Progresivamente, las distintas partes de su reino serán incorporadas al Imperio romano. La tetrarquía de Filipo será añadida a la provincia de Siria el año 34 d. C. Judea, Samaría e Idumea, atribuidas a Arquelao, serán puestas bajo el control directo de un gobernador romano ya desde el año 6 d. C., una vez que Augusto, dando oídos a las quejas de sus súbditos, deportó al tetrarca a las Galias. Los dominios de Herodes Agripa, Galilea y Perea pasarán el año 40 d. C. a poder de Herodes Antipas, que ya en el año 37 había recibido de Calígula la tetrarquía de Filipo y que recibirá de Claudio Judea y Samaría en el 41 d. C. Hasta su muerte, en el 44 d. C., los antiguos territorios de Herodes estarán, pues, unidos de nuevo. Pero a partir de su muerte pasarán a ser administrados por un procurador romano.

Durante el período de los procuradores, debido a los desafueros cometidos por los mismos, a las instigaciones de los zelotas y, sobre todo, al efecto combinado de una difícil situación económica y una diseminación progresiva de las esperanzas apocalípticas, la inestabilidad y las revueltas se harán cada vez más frecuentes e intensas hasta culminar en la revolución y gran guerra contra Roma (66-70 d. C.), que terminará con la destrucción del templo, de Jerusalén y del Estado judío y la transformación del país en la provincia romana de Judea.

3. *Elementos históricos en los manuscritos*

Los elementos históricos que nos proporcionan los manuscritos mismos no son muchos. Entre la innumerable masa de fragmentos recuperados no hay ni un solo documento que podamos clasificar como propiamente histórico. Los elementos aprovechables se hallan contenidos principalmente en documentos dedicados a interpretar el texto bíblico o a clarificar la comprensión del momento actual a la luz del dato bíblico. De ahí un continuo entremezclarse de planos y perspectivas. Más que de historia se trata de una exégesis profética en la que el presente es visto en el pasado del texto, tal y como ha sido revelado por Dios al Maestro de Justicia. Esto hace que los elementos históricos se presenten disimulados y ocultos bajo un lenguaje apocalíptico y oscuro y con frecuencia puramente críptico e impenetrable.

Sin embargo, los elementos que podemos recuperar de los distintos manuscritos son interesantes. En el Documento de Damasco leemos: «En el tiempo de la cólera, trescientos noventa años después de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, los visitó. Hizo crecer de Israel y de Aarón una 'raíz de plantación' para heredar su tierra y para engordar con los frutos del suelo. Ellos comprendieron sus iniquidades y reconocieron que eran culpables. Durante veinte años anduvieron como ciegos y como quienes buscan a tientas su camino. Pero Dios consideró sus obras, puesto que le habían buscado con corazón perfecto, y les suscitó un Maestro de Justicia para guiarles por la senda de su corazón y para hacer conocer a las últimas generaciones lo que hará a la generación última, a la congregación de los traidores» (CD 1,5-12).

Aunque ninguno de los historiadores judíos antiguos parece tener un conocimiento preciso de la cronología y de la historia del período persa [56], y además el número 390 está derivado directamente de Ez 4,5 y tiene una fuerte carga simbólica, la mayoría de los investigadores está de acuerdo en que este texto nos describe los orígenes del grupo del que surgirá la comunidad de Qumrán, la aparición del Maestro de Justicia y el cuadro cronológico general en que se sitúan estos hechos. En una palabra, nos enseña que en los albores del período macabeo se forma un grupo compuesto de sacerdotes y laicos, los cuales durante algún

[56] Cf. los curiosos ejemplos de errores en distintos autores aducidos por G. R. Driver, *The Judaean Scrolls*, op. cit., 311-316.

tiempo buscan a tientas su camino, y que, finalmente, surge el Maestro de Justicia como su guía. Otro de los textos que hablan de este personaje nos precisa su carácter sacerdotal:

«Su predicación (de Sal 37,23-24) se refiere al Sacerdote, el Maestro de Jus(ticia, a quien) Dios escogió para estar (ante él, pues) lo estableció para construir por él la congregación (de sus elegidos y) enderezó su camino, en verdad» (4Q171 3,15-17).

El mismo Documento de Damasco, en las líneas siguientes al texto citado (CD 1,13-21) nos precisa que el liderazgo del Maestro de Justicia no fue aceptado unánimemente por todos los miembros del grupo, sino que una parte, capitaneada por el «Hombre de Mentiras» o «Diseminador de mentiras», se le opuso ferozmente, ocasionando un cisma dentro del grupo y el exilio forzado del Maestro de Justicia y sus seguidores al «País de Damasco» (CD 6,5.19; 7,19; 8,21; 19,34; 20,12). Al final del mismo documento, en la recensión B, se precisa la muerte del Maestro de Justicia: «Desde el día en el que murió el Maestro de la Comunidad hasta la consumación de los hombres de guerra que desertaron con el Hombre de Mentiras pasarán unos cuarenta años» (CD 20,13-15)[57].

La referencia a este cisma básico en la historia interna de la comunidad aparece en toda una serie de manuscritos: 1QH, 1Q14 (pésher de Miqueas), 4Q171 (pésher Salmos) y, sobre todo, en 1QpHab (pésher de Habacuc):

«(La predicación de la cita [Hab 1,5] se refiere a) los traidores con el Hombre de Mentiras, puesto que no (creyeron en las palabras del) Maestro de Justicia de la boca de Dios» (1QpHab 2,1-3).

«Su predicación (Hab 1,13) se refiere a la Casa de Absalón y a los miembros de su consejo, que se callaron cuando la reprensión del Maestro de Justicia y no le ayudaron contra el Hombre de Mentiras, que rechazó la ley en medio de toda su comunidad» (1QpHab 5,9-12).

Aún más interesante desde un punto de vista histórico, puesto que pone a la comunidad de Qumrán en relación con el mundo

[57] El texto presenta cierta ambigüedad, lo mismo que CD 19,35-20,1. En ambos casos, el término utilizado es «desde el día de la reunión», pero la frase no es más que una abreviación de la fórmula «se reunió con sus padres» usada en el texto bíblico, por ejemplo, en la muerte de los patriarcas. También en ambos casos, una traducción literal de la designación del personaje sería la de «Maestro Unico».

exterior y, por consiguiente, con la historia de su época, son las alusiones a los conflictos con los distintos enemigos de la comunidad. Dos grupos de enemigos son designados bajo los nombres simbólicos de Efraín [58] y Manasés [59], nombres que se refieren con toda probabilidad [60] a los fariseos y saduceos, respectivamente:

«Su predicción (Sal 37,14-15) se refiere a los impíos de Efraín y Manasés, que intentarán echar mano al Sacerdote y a los miembros de su consejo en la época de la prueba que vendrá sobre ellos. Pero Dios les rescatará de sus manos, y después ellos serán entregados en manos de terribles naciones para su juicio» (4Q171 2,18-20).

Los fariseos, además, son aludidos bajo el epíteto de «buscadores de interpretaciones fáciles» en toda una serie de textos del pésher de Nahún que se refieren a hechos conocidos en la historia de Palestina.

«(Su predicción [Nah 2,12] se refiere a Deme)trio, Rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles (pero no entró, porque) Dios no entregó Jerusalén en manos de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los jefes de los Kittim. Mas después ella será pisoteada» (4Q169 3-4 1,2-3).

El texto no parece dejar dudas de que los hechos a los que se refiere son los mismos que nos narra Flavio Josefo [61]. Los fariseos habían solicitado la ayuda de Demetrio III Eucarios (94-88 a. C.) en su lucha contra Alejandro Janeo. Demetrio acudió y derrotó a Alejandro Janeo en Siquén, pero se retiró después. Si quedara alguna duda, el pésher siguiente la disipa. Según el mismo Josefo, una vez que Alejandro Janeo se vio libre de la amenaza de Demetrio, volcó su ira contra los que le habían llamado, provocando así la invasión, y crucificó a 800 de entre ellos [62].

«Y lo que dice: (Nah 2,13) "Llena de presas su cueva, y su guarida de despojos", su predicción se refiere al León Furioso

[58] 4Q169 3-4 1,12; 2,2.8; 3,5; 4Q171 2,17.

[59] 4Q169 3-4 3,9.12; 4,1.3.6; 4Q171 2,12.

[60] Cf. especialmente J. Maier, *Weitere Stücke zum Nahum Kommentar aus der Höhle 4 von Qumran:* «Judaica» 18 (1962) 215-250; J. Amoussine, *Efraim et Manassé dans le Pesher de Nahum:* RQ 4 (1963-1964) 389-396; D. Flusser, *Fariseos, saduceos y esenios en el pésher de Nahún* (Hom. G. Alon; Tel Aviv 1970) 133-168 (en hebreo).

[61] *Bell.* I, 4,4-5; *Ant.* XIII, 14,1-2.

[62] Cf. F. García Martínez, *4QpNah y la Crucifixión:* EstBib 38 (1979-1980) 221-235.

(que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando ven)ganzas contra los buscadores de interpretaciones fáciles, que colgó a hombres vivos (en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía) en Israel desde antiguo, pues es terrible para el colgado vivo en el árbol» (4Q169 3-4 1,6-8).

El primero de los dos textos citados del pésher de Nahún zanjó definitivamente una de las cuestiones más ásperamente discutidas en relación con la historia de la comunidad en los primeros años de estudios sobre los manuscritos de Qumrán: la identidad de los Kittim. A pesar de que en el pésher de Habacuc se habla de los «jefes de los Kittim» (1QpHab 4,5.10) y se especifica que los Kittim «ofrecen sacrificios a sus enseñas, y sus armas son el objeto de su culto» (1QpHab 6,3-5), un buen número de autores veía en ellos una designación del ejército seléucida. Nuestro texto disipó las dudas, dando razón a quienes veían en el nombre una alusión a los romanos. El texto citado delimita así el primero de los grandes períodos de la historia de la comunidad: desde Antíoco IV hasta la toma de Jerusalén por Pompeyo, «el jefe de los Kittim», en 63 a. C.

Dentro de este marco se sitúan las alusiones a los enemigos de la comunidad. Estas alusiones son numerosas y variadas. La mayoría se refieren a un personaje designado como «Sacerdote Impío» y se encuentran sobre todo en el pésher de Habacuc. No es extraño, pues, que los investigadores hayan hecho de su identificación la clave de las respectivas reconstrucciones de la historia de la secta. Desgraciadamente, las alusiones no son concordantes, por lo que es comprensible que no haya sido fácil llegar a un acuerdo en cuanto a su identificación. Para determinar esta identificación, los autores procedían del modo siguiente. Después de reunir todos los datos que los manuscritos proporcionan sobre el personaje, pasaban a elaborar una lista de características, una especie de retrato-robot, que era aplicada a los personajes conocidos de la época para ver a cuál de ellos correspondía.

En resumen, se trata de un sumo sacerdote, puesto que «dominó sobre Israel», robó y amontonó las riquezas tanto de los impíos de Israel como de otros pueblos, profanó Jerusalén y el templo, etc., acciones impensables en un simple sacerdote. En sus comienzos gozó de buena fama entre los miembros de la comunidad, pero luego se opuso violentamente al Maestro de Justicia y a los suyos, reconstruyó Jerusalén y terminó en manos de los paganos. El problema es que a ninguno de los sumos sacerdotes

conocidos del período en cuestión se le pueden aplicar *todas* las características. De ahí que, según se favorezca una u otra como la más importante y a la que se subordinan las demás, se llegue a distintos resultados y a distintas identificaciones. Jonatán es el candidato con mayor número de defensores: Vermes [63], Milik [64], Jeremias [65], Stegemann [66], Murphy-O'Connor [67], etc. Se valora como determinante el hecho de que murió a manos de Trifón y, probablemente, gozó de buena reputación hasta el momento de aceptar el sumo sacerdocio de Alejandro Balas. Su hermano Simón es el preferido de Cross [68], que tiene en cuenta sus actividades constructoras y el apoyo de 4QTestimonia. Ya en el período hasmoneo, Hircano II es el elegido por A. Dupont-Sommer [69] sobre la base de su lectura de la disputa entre el Sacerdote Impío y el Maestro de Justicia en el contexto de la toma de Jerusalén por Pompeyo. En el mismo período, y condicionado por su identificación del Maestro de Justicia como Judas el Esenio, Carmignac [70] opta por Alejandro Janeo, el «León furioso» del pésher de Nahún y el «último sacerdote» del pésher de Oseas (4Q167 2,3).

La lista de identificaciones se podría aumentar sin avanzar realmente en la comprensión de los textos. Todas estas hipótesis se basan en el presupuesto no probado de que las distintas referencias al Sacerdote Impío tratan de un mismo y único personaje.

[63] El primero en proponer la identificación. Cf. *Les manuscrits du désert de Juda* (París 1953) 92-100. Las presentaciones más recientes de su teoría son *The Dead Sea Scrolls*, op. cit., 150-152, y *The Essenes and History:* JJS 32 (1981) 18-31.

[64] J. T. Milik, *Ten Years of Discovery...*, op. cit., 84-87.

[65] G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 1; Gotinga 1963) 36-78.

[66] H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (Bonn 1971) 39-128.

[67] J. Murphy-O'Connor, *The Essenes and their History:* RB 81 (1974) 215-244; íd., *Demetrius and the Teacher of Righteousness:* RB 83 (1976) 400-420; íd., *The Essenes in Palestine:* BA 40 (1977) 100-124.

[68] F. M. Cross, *The Ancient Library...*, op. cit., 135-153; íd., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge 1973) 626-642.

[69] A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte:* RHR 137 (1950) 129-176; íd., *Le Commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte:* «Semitica» 13 (1963) 55-88; íd., *Observations sur le Commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte:* «Journal des Savants» (1963) 201-227.

[70] J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân* II (París 51-53; íd., *Qui était le Docteur de Justice?:* RQ 10 (1979-80) 235-246.

A A. S. van der Woude le corresponde el mérito de haber probado convincentemente que esto no es así [71]. En el pésher de Habacuc, la designación «Sacerdote Impío» no sólo no se refiere a un solo individuo, sino que es utilizada sistemáticamente para designar a los distintos sumos sacerdotes desde Judas Macabeo hasta Alejandro Janeo, y esto en un orden cronológico preciso y claro. Leído así, 1QpHab nos proporciona puntos de referencia firmes para situar en su contexto general la historia de la comunidad de Qumrán en su primera fase, en términos que corresponden estrictamente a los utilizados por Flavio Josefo.

De acuerdo con las explicaciones de Van der Woude, 1QpHab 8,8-13 se aplica a Judas Macabeo; 8,16-9,2, a Alcimo; 9,8-12, a Jonatán; 9,16-10,1, a Simón; 11,2-8, a Juan Hircano, y 11,8-11, a Alejandro Janeo. Dentro de esta serie de «sacerdotes impíos», el Maestro de Justicia se presenta en relación únicamente con Jonatán, Simón y Juan Hircano, lo que delimita claramente su período de actividad. Otro texto del pésher, 9,3-7, designa globalmente a los «últimos sacerdotes de Jerusalén» a partir de Jonatán, indicando una aguda conciencia de la diferencia entre los usurpadores macabeos del sumo sacerdocio y el período anterior.

El resto de las alusiones históricas de los manuscritos se reduce a la mención, en un calendario que enumera ciertas fechas de sucesos históricos que se celebraban anualmente [72], de Šalamzion (nombre hebreo de Alejandra-Salomé), Hircano (aunque no se sabe si Hircano I o II) y Emilius (M. Aemilius Scaurus, uno de los generales de Pompeyo y el primer gobernador romano de Siria).

De este resumen de los elementos históricos aportados por los mismos manuscritos se deduce que el personaje más importante en la historia de la comunidad, el fundador y guía, el Maestro de Justicia, queda sin una determinación histórica precisa. Los textos nos dicen que fue un sacerdote, con toda seguridad de la línea

[71] La idea básica la publicó en una nota sintética al final de su estudio sobre el Rollo del Templo, *De Tempelrol van Qumrân:* «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 34 (1980) 177-190, 281-293, espec. 291-292, y la ha desarrollado en su contribución al Hom. Y. Yadin, *Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary:* JSS 32 (1982) 349-359.

[72] El texto aún no ha sido publicado. Cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery...*, op. cit., 73.

sadoquita, que actuó durante los pontificados de Jonatán, Simón y Juan Hircano, que alcanzó una edad avanzada, puesto que se le aplica Sal 37,25: «Fui joven y soy ya viejo» (4Q171 3,17-19), que fue obligado a exiliarse «al país de Damasco» a consecuencia de la confrontación con el Hombre de Mentiras y, sobre todo, que sufrió el ataque del Sacerdote Impío Juan Hircano:

«Su predicción (Hab 2,15) se refiere al Sacerdote Impío que persiguió al Maestro de Justicia para devorarlo en el furor de su ira, en el lugar de su destierro, en el tiempo de la fiesta, en el descanso del día de las Expiaciones. Se presentó ante ellos para devorarlos y hacerles caer en el día del ayuno, el sábado de su descanso» (1QpHab 11,4-8).

El texto no es preciso en cuanto al resultado o las consecuencias de esta confrontación. Un pésher de Sal 37,32-33 precisa que, efectivamente, el Sacerdote Impío intentó dar muerte al «Justo», pero que Dios no lo permitió (4Q171 4,8-10); y, como dijimos al tratar del Documento de Damasco 19,35 y 20,14, la fraseología allí utilizada implica que murió de manera natural, posiblemente durante el reinado del mismo Juan Hircano.

Una parte de los himnos compuestos por él mismo [73] puede proporcionarnos elementos para trazar su itinerario espiritual y las características de su personalidad [74], pero las alusiones históricas de los mismos son demasiado vagas o están envueltas en un lenguaje poético que hace imposible su utilización [75]. No es, pues, extraño que, para la mayoría de los investigadores, su figura quede y deba quedar anónima y sin una identificación histórica precisa [76]. Como los fundadores del partido fariseo o saduceo, el «constructor» de la comunidad de Qumrán no tiene más identificación histórica que la proporcionada por el impacto de su personalidad en la comunidad que él edificó y en los escritos que nos han transmitido sus enseñanzas.

[73] 1QH 2,1-19; 3,1-18; 4,5-29; 5,5-19; 6,4-36; 7,6-25; 8,4-37.

[74] Cf., por ejemplo, L. Moraldi, *Il Maestro di Giustizia* (Fossano 1971).

[75] Pero cf. J. Carmignac, *Les éléments historiques des «Himnes» de Qumrân:* RQ 2 (1955-60) 205-222.

[76] Aparte de las antiguas identificaciones de Rowley (Onías III, sumo sacerdote asesinado en 170 a.C.), Goossens (Onías el Justo, ejecutado en 65 a.C.), Teicher (Jesús de Nazaret), Roth y Driver (Menahem, asesinado en 66 d.C.), excluidas por el período en el que sitúan la figura del Maestro de Justicia, el único en proponer una identificación precisa es J. Carmignac: Judas el Esenio: cf. *Qui était le Docteur de Justice?:* RQ 10 (1979-80) 235-246.

Para completar esta presentación sumaria de los datos concernientes a la historia de la comunidad sólo nos quedan por mencionar las informaciones concernientes a los esenios que pueden extraerse de las obras de Flavio Josefo, aunque es imposible saber si se trata de esenios de la comunidad de Qumrán o de miembros pertenecientes a otros sectores del movimiento esenio. Josefo habla por vez primera de ellos en el período de Jonatán (*Ant.* XIII, 5,9) y describe ampliamente su pensamiento, costumbres y modo de vida (*Bell.* II, 8,2-13), aportando un detalle fundamental: «Hay, sin embargo, otra orden de esenios que, aunque de acuerdo con el resto en cuanto al modo de vida, costumbres y normas, difieren de ellos en la postura referente al matrimonio» (*Bell.* II, 8,13).

Josefo menciona a varios esenios por su nombre. El primero es Judas el Esenio (*Bell.* I, 3,5; *Ant.* XIII, 11,2), que actúa en tiempos de Aristóbulo I (105-104 a. C.) y a quien presenta como profeta cuyas predicciones se cumplen infaliblemente (en concreto, la muerte de Antígono) y que enseña a sus discípulos en el templo.

El segundo esenio al que se refiere es igualmente un profeta —característica que distingue según Josefo a los esenios— que actúa en los tiempos de Herodes el Grande (*Ant.* XV, 10,5). Este esenio, Manaemos (Menajén, en hebreo) profetizó a Herodes que sería rey y confirmó después la larga duración de su reinado. Como consecuencia, según Josefo, Herodes «desde aquel momento tuvo en gran estima a los esenios». Por este motivo les dispensará incluso del juramento de fidelidad que impuso a los demás súbditos (*Ant.* XV, 10,4).

El tercer personaje de que habla es Simón el Esenio, un intérprete de sueños que predijo el fin de Arquelao (4 a. C.-6 d. C.), indicando que se habían cumplido los diez años de su reinado (*Ant.* XVII, 13,3; *Bell.* II, 7,3).

Josefo nos atestigua igualmente la permanencia y vitalidad del movimiento esenio en su propia época, ya que entre el 53 y el 56 d. C., y antes de adoptar la obediencia farisea a la edad de diecinueve años, decidirá conocer y experimentar de primera mano las distintas ramas del judaísmo de sus días, entre ellas el grupo esenio (*Vita,* 2).

El último personaje esenio que menciona es Juan el Esenio, a quien, durante la guerra contra Roma, se encomienda el gobierno de la provincia de Zama con Lida, Jope y Emaús (*Bell.* II, 20,3). Juan será uno de los que dirijan el primer ataque a Ascalón

y perecerá en ese combate en el año 66 d. C. (*Bell.* III, 2,1-2).

Finalmente, en su descripción de la secta, Josefo incluye un pasaje relatando el valor de los esenios en el momento de la prueba:

«La guerra contra Roma sometió su espíritu a todo tipo de pruebas. Fueron desgarrados y torturados, quemados y machacados, y se les hizo pasar por todos los instrumentos de tortura para hacerles blasfemar de su legislador o para hacerles comer alimentos prohibidos. Pero ellos rechazaron ambas exigencias y ni siquiera una vez adularon a sus verdugos o derramaron una lágrima. Por el contrario, sonriendo en medio del tormento y burlándose de sus verdugos, entregaban serenamente su espíritu confiando en recibirlo de nuevo» (*Bell.* II, 8,10).

4. *Historia de la comunidad de Qumrán*

Con el conjunto de elementos expuestos puede trazarse a grandes líneas la historia de la comunidad de Qumrán, a condición de no ser demasiado puntillosos en los detalles concretos. La historia propiamente dicha comienza con la instalación de la comunidad en las ruinas de Qumrán, en una fecha que la arqueología fija en los últimos años de Simón o en los primeros de Juan Hircano, poco después de la época en que los esenios entran en escena según Josefo. Pero esta historia fue precedida por una prehistoria, por una etapa de gestación más o menos larga.

J. Murphy-O'Connor, en una brillante síntesis [77], ha buscado los orígenes de esta prehistoria en el destierro de Babilonia. El movimiento esenio se habría fraguado allí. Un grupo de esenios, impulsados por la ola de antisemitismo derivada de las victorias macabeas y estimulados por el deseo de vivir en un ambiente más de acuerdo con sus ideas, regresaron a Palestina, donde entraron rápidamente en conflicto con el judaísmo helenizado. Sus rangos se habrían aumentado con la adhesión del sumo sacerdote sadoquita en funciones durante los siete años de «inter-sacerdocio», expulsado de su ejercicio del sumo sacerdocio con el nombramiento de Jonatán: el Maestro de Justicia. Este último elemento de su reconstrucción ha sido muy criticado [78]; la mayoría de

[77] Cf. *The Essenes and their History:* RB 81 (1974) 215-224, y *The Essenes in Palestine:* BA 40 (1977) 100-124.

[78] Cf. H. Burgmann, *Das umstrittene Intersacerdotium in Jerusalem, 159-152 v. Chr.:* JSJ 11 (1980) 135-176.

los autores sitúa la prehistoria de la secta en Palestina, en el ambiente de lucha entre la corriente helenizante y la corriente conservadora.

De todos modos, lo cierto es que un grupo previamente constituido, los esenios, recibe el influjo de la fuerte personalidad del Maestro de Justicia. Este le dará una nueva orientación y terminará por encaminarlo a instalarse en Qumrán a mediados del siglo II a. C.

Pero antes de que la comunidad se instale en el desierto, el movimiento esenio sufrirá en su interior una escisión: la mayoría tomará el partido del Hombre de Mentiras, mientras que una minoría aceptará las propuestas del Maestro de Justicia y le seguirá a Qumrán. Una vez allí establecida, esta pequeña comunidad esenia no se verá libre de los ataques exteriores, el más notable de los cuales fue el llevado a cabo por el Sacerdote Impío en el día de la Expiación.

La muerte del Maestro de Justicia es seguida por el aflujo de numerosos nuevos miembros procedentes probablemente del movimiento fariseo, cruelmente perseguido en la época de Alejandro Janeo. La acomodación de los nuevos miembros exigirá una gran ampliación de las instalaciones, llevada a cabo según el testimonio arqueológico durante el largo reinado de Janeo.

La comunidad seguirá su desarrollo durante el siglo I a. C., alejada de los conflictos que agitan el país, sin más cambios que la evolución en sus ideas y en su praxis comunitaria, que nos revelan los análisis de los distintos niveles redaccionales de los mayores documentos sectarios.

Durante el reinado de Herodes el Grande, la comunidad abandonará la instalación de Qumrán. Es imposible precisar si lo hizo ya en el año 40 a. C., como consecuencia del ataque parto[79], o en el 31 a. C., a consecuencia del fuego y del terremoto[80]. El hecho es que el lugar estuvo deshabitado durante casi todo el reinado de Herodes, lo que se comprende a la vista de su posición favorable al movimiento esenio.

La comunidad retornó a Qumrán en los últimos años del siglo I a. C., posiblemente a causa de la turbulencia que siguió a la muerte de Herodes en el año 4 a. C., y continuó allí el mismo tipo de vida comunitario que antes, utilizando las mismas edifica-

[79] Cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery...*, op. cit., 94. La hipótesis de Laperrousaz de un abandono en el 63 a. C. carece de base.

[80] Cf. R. de Vaux, *Archeology and the Dead Sea Scrolls*, op. cit., 20-24.

ciones. Como en los anteriores períodos de ocupación, lo único que sabemos de éste son los cambios en la teología y en la praxis interna que nos han conservado los documentos. La importancia de la lucha y de la preparación para el combate de exterminio de toda la impiedad que refleja la Regla de la Guerra nos muestra la dirección en que evoluciona el pensamiento de la secta y nos permite comprender el nombramiento de Juan el Esenio como jefe militar al comienzo de la lucha contra Roma, así como la posterior presencia entre las ruinas de Masada de una copia de una obra típicamente qumránica, la Litúrgica angélica conocida por la Cueva 4 [81].

La historia de la comunidad de Qumrán termina en el 68 d. C. con la destrucción de la instalación por el ejército romano.

LITERATURA ESENIA

Las páginas precedentes han dejado claro que la comunidad de Qumrán representa uno de los aspectos del movimiento esenio, que es, en realidad, una comunidad esenia. Han dejado igualmente claro que los manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán le pertenecen y eran, por tanto, leídos y conservados por los esenios. Las excavaciones sacaron incluso a la luz los restos del *scriptorium* de la comunidad, lo que nos asegura que una buena parte de los manuscritos fueron copiados por la comunidad misma de Qumrán. ¿Significa esto que todos los manuscritos encontrados allí son de origen esenio? Es evidente que no, y que el mero hecho de haber pertenecido a la biblioteca de una comunidad esenia no prejuzga la cuestión del origen esenio de un determinado documento. Los manuscritos bíblicos son un buen ejemplo. Quedan igualmente excluidos aquellos documentos cuyas copias son paleográficamente anteriores al establecimiento de la comunidad en Qumrán. Pero ni siquiera los manuscritos no bíblicos procedentes del *scriptorium* de Qumrán deben considerarse automáticamente como esenios, ya que pueden ser simplemente copias de obras preesenias o proceder de círculos distintos [82].

[81] Cf. Y. Yadin, *The Excavation of Masada 1963-1964:* IEJ 15 (1965) 1-120; id., *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (Londres 1966) 172-174.

[82] Cf., por ejemplo, J. T. Milik, *Écrits préesséniens de Qumrân,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân,* op. cit., 91-106.

¿Cuáles son los criterios que permiten determinar el carácter esenio de un escrito?

— En primer lugar, ese escrito debe presentar características doctrinales, institucionales, legislativas u otras que correspondan a lo que sabemos de los esenios a través de las fuentes antiguas.

— Ese escrito deberá ser comparado con los escritos no bíblicos de Qumrán. Si se le encuentran afinidades de vocabulario, estilo y contenido, puede pensarse que pertenece al mismo medio ambiente.

— Finalmente, si se trata de escritos que nos son desconocidos porque ni la Iglesia ni la sinagoga nos los han transmitido, hay buenas razones para pensar que son el producto de la comunidad esenia de Qumrán.

Tal es el caso, por ejemplo, de los cinco grandes «rollos» o libros encontrados en la Cueva 1, que provienen claramente de una secta antigua: *La Regla de la Comunidad* o *Serek* (1QS) y sus anejos; el *Pésher de Habacuc* (1QpHab), que contiene gran cantidad de alusiones a la historia de la secta; el *Libro de la Guerra* (1QM); la colección de *Himnos* (1QH), el libro de plegarias propias de la secta, y el *Génesis Apócrifo* (1QGnAp), que se presenta como una colección de paráfrasis al texto bíblico. A estos cinco libros hay que añadir el *Documento de Damasco,* proveniente de la geniza de El Cairo, pero del que se han encontrado diversas copias fragmentarias en las cuevas de Qumrán y que ofrece afinidades indudables con los otros escritos citados. Junto con estos grandes textos, relativamente bien conservados, existen otros muchos fragmentos que son propiamente qumránicos, y, por tanto, esenios, como la *Oración de Nabonida* y cierto número de comentarios bíblicos [83].

Además de los escritos que no nos habían sido transmitidos ni por la sinagoga ni por la Iglesia, las cuevas de Qumrán nos han proporcionado copias de documentos pertenecientes a la literatura pseudoepigráfica del Antiguo Testamento: el *Libro de Henoc,* el *Libro de los Jubileos,* el *Testamento de Leví* y el *Testamento de Neftalí,* que están relacionados con los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* en griego.

Estos escritos nos eran conocidos desde hace tiempo, puesto que fueron transmitidos por las Iglesias situadas en la periferia del mundo antiguo, pero su ambiente de origen había sido fre-

[83] A propósito del Rollo de Cobre de la Cueva 3, de carácter especial, cf. en pp. 209ss la discusión sobre su medio originario.

cuentemente discutido. La presencia en Qumrán de estos libros, escritos en hebreo o en arameo, plantea de nuevo el problema de la identidad de la secta que los produjo. Sólo una comparación minuciosa y detallada con los otros escritos qumránicos podrá demostrar si son de origen esenio o si, al menos, han sufrido el influjo de los escritos esenios.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

La bibliografía es inmensa. Existen varias compilaciones. La primera publicada fue la de C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte für die Zeitschrift der alttestamentl. Wissenschaft, Berlín, t. I [de 1948 a 1955, núms. 1 a 1956] 1957; t. II [de 1956 a 1962, núms. 1557 a 4459] 1965). Al año siguiente apareció la de W. S. Lasor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls, 1948-1957* (Pasadena 1958). Esta bibliografía fue continuada en el volumen de B. Jongeling, *A classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1958-1969,* en *Studies on the Texts of the Desert of Judah* (ed. por J. van der Ploeg; Leiden 1971). Un suplemento a esta bibliografía preparado por F. García Martínez, y que cubre los años 1970-1981, será publicado en la misma colección. Existe también una bibliografía dedicada exclusivamente a las publicaciones en hebreo moderno hecha por M. Yihzar, *Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls, 1948-1964* (Harvard Theological Studies XXIII; Cambridge-Londres 1967). Varias revistas publican bibliografías periódicas. Las más importantes son las incluidas en el «Elenchus Bibliographicus Biblicus» de «Biblica», en el «Elenchus Bibliographicus» de «Ephemerides Theologicae Lovanienses» y, sobre todo (a partir de julio de 1958), la «Bibliographie» de la «Revue de Qumrân». Una excelente selección de los trabajos más importantes se encuentra en J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (SBL = Sources for Biblical Study 8; Missoula 1975).

Indicamos a continuación las ediciones de los textos más importantes:

M. Burrows, J. C. Trever, W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery,* vol. I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950); vol. II, fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven 1951).

E. L. Sukenik, *'Wsr hmglwt hgnwzwt* (Jerusalén 1955).

N. Avigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea, description and contents of the Scroll* (Jerusalén 1956).

Discoveries in the Judaean Desert (=DJD). Es la colección oficial de documentos, publicada por Clarendon Press de Oxford. Hasta el momento han aparecido los siguientes volúmenes:

DJD I, *Qumran Cave I,* por D. Barthélemy y J. T. Milik (1955).

DJD II, *Les Grottes de Murabba'at,* por P. Benoit, J. T. Milik y R. de Vaux (1961).

DJD III, *Les «Petites Grottes» de Qumrân*, por M. Baillet, J. T. Milik y R. de Vaux (1962).
DJD IV, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*, por J. A. Sanders (1965).
DJD V, *Qumran Cave 4, I (4Q158-4Q186)*, por J. M. Allegro (1968).
DJD VI, *Qumrân Grotte 4, II (Archéologie)*, por R. de Vaux (4Q128-4Q157) y por J. T. Milik (1977).
DJD VII, *Qumrân Grotte 4, III (4Q482-4Q520)*, por M. Baillet (1982).
J. van der Ploeg, A. S. van der Ploeg, A. S. van der Woude, con la colaboración de H. Jongeling, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân* (Leiden 1971).
C. Rabin, *The Zadokite Documents, edited with a translation and notes* (Oxford ²1958).
Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll* (Jerusalén 1977).

Las ediciones de otros textos fragmentarios serán indicadas al tratar de ellos.

Las principales colecciones de traducciones son las siguientes:

En español: M. Jiménez, F. Bonhome, *Los documentos de Qumrán* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975). Igualmente disponemos de una excelente introducción: A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio* (Madrid ²1973).
En alemán: Hans Bardtke, *Die Handschriften Funde am Toten Meer* (Berlín 1953); íd., *Die Handschriften Funde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran* (Berlín 1958); J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung* (Munich 1960); E. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch* (Munich 1964).
En inglés: T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (Londres 1957); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin Books, 1962).
En francés: A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens;* J. Carmignac, E. Cothenet, P. Guilbert y H. Lignée, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, 2 vols. (París 1961 y 1963).
En italiano: L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumran* (Turín 1971); F. Michelini Tocci, *I Manoscritti del Mar Morto* (Bari 1967).

En nuestro estudio encontrará el lector una detallada bibliografía a continuación de cada manuscrito.

II

DOCUMENTOS LITERARIOS

I. EL DOCUMENTO DE DAMASCO (= CD)

Este escrito fue descubierto entre los manuscritos de la geniza de El Cairo a comienzos de este siglo. Se le designa comúnmente como *Documento de Damasco,* aunque a veces se denomina *Documento Sadoquita,* de acuerdo con el título que le dio el editor. El manuscrito se encuentra actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, clasificado con la sigla T. S. (Taylor-Schechter Collection) 10 K 6 y T. S. 16.311. El texto fue publicado en 1910 por Salomon Schechter bajo el título de *Fragments of a Zadokite Work.* La transcripción del texto hebreo iba acompañada de una traducción inglesa, de una introducción y de notas. Schechter publicó igualmente un facsímil de dos páginas de los manuscritos A y B que contenían el escrito. En su introducción, el sabio judío, presidente del Jewish Theological Seminary of America en Nueva York, hacía una revelación sensacional: los fragmentos pertenecían al período del Segundo Templo, y él los databa entre los años 196 a. C. y 176 d. C.

En 1913, R. H. Charles publicaba una traducción inglesa precedida de un importante estudio en el tomo II de los *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament.* El gran estudioso inglés se lamentaba de la manera poco cuidada en que Schechter había publicado el texto hebreo. Para dieciocho páginas de texto hay dos páginas y cuarto de correcciones (pp. LVII-LIX). Una segunda lista de «corrigenda» se encuentra en las notas de la traducción. Una tercera lista de adiciones y correcciones a la traducción y notas aparece en las pp. LIX-LX. Y, añade Charles, quedan todavía faltas de transcripción que han escapado al primer editor. En estas condiciones se comprende que Charles pidiera con insistencia la publicación de un facsímil del manuscrito completo. Pero, curiosamente, Schechter no sólo no publicó jamás las fotografías de las dieciocho páginas del texto hebreo, sino que estableció un embargo de cinco años sobre el manuscrito, impidiendo así a los especialistas consultar el texto original. Charles mismo, que aportó una serie de correcciones al texto de Schechter, no tuvo jamás acceso al manuscrito de Cambridge. Hubo que esperar hasta 1952 para que S. Zeitlin publicara el facsímil de los *Zadokite Fragments.*

El mundo científico captó inmediatamente la importancia de los fragmentos. I. Levi titulaba su traducción *Un escrito saduceo*

anterior a la destrucción del Templo[1]. El P. Lagrange publicó una traducción más literal que la de Levi, en la que se inspiraba[2]. Como Schechter y Levi, comprendió el interés del documento para el estudio del judaísmo antiguo. En el trabajo consagrado a determinar el carácter del escrito, sus destinatarios y origen, intentó precisar la secta judía que lo dio a la luz: esenios, zelotas, saduceos, fariseos... Concluyó que los sectarios no eran ni fariseos ni saduceos, sino que «estaban movidos del espíritu más reaccionario que se encuentra en las sectas apocalípticas»[3]. Pero habría que esperar a los descubrimientos de Qumrán para que este escrito de la geniza de El Cairo apareciese a una luz completamente nueva.

1. *Los manuscritos*

Los de la geniza del Viejo Cairo datan de la Edad Media. El manuscrito A, que contiene ocho folios, o sea, dieciséis páginas, datería del siglo x. Según Schechter, está probablemente incompleto al comienzo y lo está ciertamente al final. El manuscrito B consta de un folio único, o sea, dos páginas. Está escrito con unos caracteres cuadrados que tienden ya hacia la escritura cursiva. En todo caso, es posterior al manuscrito A y datería de los siglos XI o XII. Aunque la Cueva 1 de Qumrán no contenía ningún fragmento del Documento de Damasco, ya desde el comienzo de los descubrimientos se planteó la cuestión de saber si no había que poner en relación el escrito con la Regla de la Comunidad (1QS) y, por consiguiente, con la comunidad de Qumrán. Hubo que esperar al descubrimiento de manuscritos del Documento de Damasco, en las Cuevas 4, 5 y 6, para que la hipótesis se transformase en certeza. M. Baillet publicó cinco fragmentos del Documento de Damasco provenientes de la Cueva 6. Cuatro de ellos corresponden a pasajes ya conocidos: 4,19-21; 5,13-14; 5,18-6,2; 6,20-7,1; el quinto fragmento es una cita de Lv 18,22 o 20,13, donde se prohíbe la sodomía. Este último fragmento, fuertemente mutilado, está unido a dos secciones del escrito aún no atestiguadas.

[1] *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple:* REJ 62 (1911) 161-205; 63 (1912) 1-19.

[2] Cf. J. M. Lagrange, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas:* RB 9 (1912) 213-240.

[3] Cf. *La secte juive...:* RB 9 (1912) 360.

Los cinco fragmentos pertenecen a un solo manuscrito, escrito sobre piel. El nombre divino, al menos dos veces en el frag. 3, línea 5, aparece en caracteres paleohebreos. La grafía es del siglo I después de Cristo. El texto se diferencia poco del texto de El Cairo [4].

Las Cuevas 4 y 5 son más ricas que la Cueva 6. La Cueva 5 contenía un fragmento sobre piel rojiza, cuya escritura podría datarse en la segunda mitad del siglo I a. C. Se trata de 9,7-10. Fue publicado por Milik en DJD III, p. 181. Otros siete fragmentos del Documento de Damasco se encontraron en la Cueva 4. En la espera de su publicación, Milik ha anunciado que los fragmentos de esta Cueva concuerdan sustancialmente con el ms. de El Cairo, pero que hay además notables adiciones. El texto de El Cairo podrá ser completado, sobre todo al comienzo y al fin, y el orden de ciertas páginas modificado. El orden primitivo del Documento de Damasco podría reconstruirse así: Introducción (4Q), que falta en el ms. de El Cairo; 1-8 (ms. A de El Cairo); un texto paralelo a 19-20; una parte conservada parcialmente en 4Q; 15-16; 9-14; las columnas finales comprenderían un código penal y una liturgia para la fiesta de la renovación de la alianza (4Q) [5].

2. *Contenido*

El escrito, tal y como nos ha sido transmitido por los dos documentos de El Cairo, comprende dos partes claramente distintas: una exhortación y una serie de leyes [6].

La exhortación. Es difícil determinar el plan de esta sección, ya que se trata de un género literario parenético en un escrito que no teme repetirse. En esta larga exhortación pueden distinguirse algunas secciones: 1-8 (A) y 19-20 (B), gracias a la repetición de la frase: «Y ahora, escuchadme», que comienza tres desarrollos (1,1; 2,2.14). Las secciones introducidas por esta fórmula

[4] Cf. M. Baillet, *Fragments du Document de Damas. Qumrân, Grotte 6:* RB 63 (1956) 513-523. Estos textos han sido posteriormente editados por el mismo autor, con reproducciones fotográficas, en la serie oficial DJD III, 128-131.

[5] Cf. J. T. Milik, en RB 63 (1956) 61, y en *Ten Years of Discovery...*, 152, nota adicional.

[6] Según la división adoptada en la edición de Chaim Rabin, *The Zadokite Documents.* I: *The admonition;* II: *The laws.*

tratan de comprender las obras de Dios y de escuchar lo que se refiere al camino de los impíos y al camino de los justos. A los adeptos, llamados «hijos» por el predicador (2,14) se les pide obediencia absoluta a las leyes de la secta. El autor no enseña las doctrinas de la secta como lo haría un maestro de sabiduría, sino que se dirige a los fieles a la manera de un predicador. En esta exhortación están continuamente presentes los temas proféticos de la impiedad de Israel antes del destierro, del castigo y de la misericordia de Dios, que se acuerda de la alianza hecha con los patriarcas, de la salvación concedida al «resto». Teóricamente se pueden distinguir en la exhortación seis subdivisiones: lecciones de la historia, «las obras de Dios» (1,1-2,1); predestinación de los impíos y de los justos (2,2-13); nuevas consideraciones sobre las lecciones de la historia (2,14-4,12); las tres redes de Belial (4,12-6,1); la nueva alianza y el nuevo legislador (6,2-7,6); castigo de los infieles a la alianza y premio de los fieles (7,9ss = 19,5ss).

Antes de pasar al análisis de la segunda parte del Documento de Damasco debemos subrayar la importancia de esta primera para comprender la historia de la secta. Elementos interesantes aparecen ya en la primera columna. A causa de la infidelidad de su pueblo, Dios retira su rostro de Israel y de su santuario (1,3-4) Hay aquí una alusión a la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en 587 a. C., tal y como se precisa un poco más adelante (líneas 5-6).

El texto menciona a continuación un período de trescientos noventa años, que, aparentemente, se sitúa después de Nabucodonosor. En realidad, el texto hebreo se presta a confusión, puesto que *bqṣ ḥrwn* puede significar «al fin de la cólera» o «en el tiempo de la cólera». *qṣ* en hebreo bíblico significa «fin» (Ez 7, 2.6; Dn 12,13), pero en el hebreo tardío significa «período, época» (cf. Eclo 43,6), correspondiendo al griego χρόνος. En Qumrán es frecuente el sentido de «período», en particular en el Documento de Damasco[7]. A causa de las dudas en cuanto a la traducción del texto, los autores se dividen a la hora de contar los trescientos noventa años. Para unos, estos años se refieren a un período anterior a la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor.

[7] Cf. 6,10.14; 12,23; 7,21. A este propósito, cf. J. Barr, *Biblical Words for Time* (Londres 1962) 101, 118ss, y el artículo *qēṣ* de M. Wagner, en E. Jeni-Cl. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* II (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983).

Rabinowitz, por ejemplo, identifica los años de la cólera divina con el período que va desde Roboán a Sedecías, unos trescientos noventa y tres años, pero descontando los tres años durante los cuales los israelitas, al tiempo de Roboán, aplican su corazón a buscar a Dios (2 Cr 11,16ss) [8]. En este mismo sentido va A. Jaubert, que traduce así la frase esencial: «Pero cuando él se acordó de la alianza de los primeros, dejó un resto en Israel y no los entregó al exterminio, y durante el período de cólera de trescientos noventa años en los que les había entregado *(ltytw)* en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón la raíz de una planta» [9]. Ella interpreta el *lamed* seguido del infinitivo constructo de *ntn* en el sentido de «mientras que él les había entregado». Esta era ya la traducción de Rabinowitz y de M. Burrows: «Y en el período de cólera —trescientos noventa años—, cuando los entregó en manos de Nabucodonosor» [10]. Pero la mayoría de los autores cuenta los trescientos noventa años a partir de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor [11]. Esta era la traducción de Schechter [12] y fue adoptada por Charles [13]. H. H. Rowley ha reestudiado el problema decidiéndose finalmente por la opinión más común, «no porque la gramática exija excluir la otra opinión, sino porque el contexto parece pedir esta explicación» [14]. A nosotros, ésta nos parece igualmente la más razonable, puesto que entre los exegetas de Qumrán es una costumbre bien establecida aplicar los escritos bíblicos a la historia de la secta —aquí los trescientos noventa años son una

[8] Cf. I. Rabinowitz, *A reconsideration of «Damascus» and «390 years» in the «Damascus» («Zadokite») Fragments:* JBL 73 (1954) 11-35.

[9] Cf. A. Jaubert, *«Le pays de Damas»:* RB 65 (1958) 217.

[10] M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1956) 349, y Th. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (Nueva York 1956) 61.

[11] Cf. Ch. Rabin, *The Zadokite Documents...*, 2; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens...*, 137; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin Books 1962) 97; H. Bardtke, *Die Handschriften Funde am Toten Meer* (Berlín 1958) 259; L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumran* (Turín 1971) 226; F. Michelini Tocci, *I Manoscritti del Mar Morto* (Bari 1967) 113; E. Cothenet, en *Les Textes de Qumrân traduits et annotés* II (París 1963) 150.

[12] *Fragments of a Zadokite Work* (Nueva York 1970) XXII, reimpresión con una importante introducción de J. A. Fitzmyer.

[13] *The Apocrypha...*, vol. II.

[14] H. H. Rowley, *The 390 years of the Zadokite Work*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (París 1957) 343.

reinterpretación de los trescientos noventa días de Ez 4,5— y porque la continuación parece ir en este sentido.

Después de un período de trescientos noventa años, Dios hace brotar la raíz de una planta salida de Israel y de Aarón (1,7). Trescientos noventa años después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor nos llevan al comienzo del siglo II a. C. Es en esta época cuando el autor del Documento de Damasco sitúa los orígenes de la secta, o más exactamente, la prehistoria de la secta, puesto que es la raíz de una planta lo que brota, pero aún no la planta misma. De todos modos, no hay que intentar precisar demasiado las indicaciones cronológicas, puesto que sabemos que los escritos judíos de los últimos siglos precedentes a la era cristiana no eran demasiado exigentes en cuestiones de datación [15]. Así, por ejemplo, es imposible calcular la duración del Imperio persa basándose únicamente en las indicaciones bíblicas. Por su parte, el libro de Daniel se contenta con cronologías esquemáticas, como las setenta semanas de años [16]. Sobre la duración del mismo Imperio persa, Demetrio, escritor helenista de finales del siglo III, comete un error de setenta años. Flavio Josefo, por su parte, se equivoca en cincuenta años, mientras que Rabbí José, en el *Seder 'Olam rabba,* cuenta trescientos ochenta y siete años entre el comienzo del destierro babilónico (587 a. C.) y la subida al trono de Herodes el Grande (37 a. C.) [17].

La cronología del Documento de Damasco indica en líneas generales una fecha que parece imponerse: los comienzos del siglo II antes de Cristo. Es en ese momento en el que se sitúa la aparición de un grupo religioso: los asideos. En efecto, desde el momento en que comienzan a manifestar sus actividades de apoyo a los macabeos bajo Antíoco IV Epífanes (cf. 1 Mac 2,42; 7,13-17) aparecen ya como un grupo constituido, que el autor del primer libro de los Macabeos llaman συναγωγὴ Ἀσιδαίων (1 Mac 2,42). Este escrito indica claramente el apoyo dado por los *ḥasidim* (= Ἀσιδαῖοι, «los piadosos») al sacerdote Matatías y a los suyos en su movimiento de revuelta contra el helenismo: «Entonces se les añadió el grupo de los asideos, israelitas valerosos, dedicados

[15] H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952) 62.

[16] Cf. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (París 1971) 203; P. Grelot, *Soixante-dix semaines d'années:* «Biblical» (1969) 169-186.

[17] Cf. A. Bertholet, *Zur Datierung der Damaskus-Schrift:* BZAW 33 (1920) 36-37; G. Vermes, *Les Manuscrits du désert de Juda* (Tournai 1953) 76.

completamente a la ley» (1 Mac 2,42). Estos asideos, pues, forman el núcleo de la realidad designada simbólicamente en el Documento de Damasco como «la raíz de una planta». El grupo estaba compuesto de sacerdotes y de laicos, puesto que, según el Documento de Damasco, habían brotado a la vez de Israel y de Aarón. Esta forma de ver las cosas es aceptada generalmente por los investigadores.

El Documento de Damasco sitúa los comienzos del ministerio del Maestro de Justicia veinte años después de la aparición de la «raíz de la planta», veinte años durante los cuales el grupo erró «como ciegos y como gente que busca a tientas su camino». El Maestro de Justicia, *moreh ṣedeq*, es presentado como un jefe religioso que debe conducir a sus fieles por los caminos del corazón de Dios, *lhdrykm bdrk lbw* (1,11). El período de veinte años, o sea, la mitad de una generación, durante los cuales las gentes buscan a tientas su camino, alude sin duda al período turbulento en el que se suceden los sumos sacerdotes de Jerusalén, los unos barridos por los otros: Jasón, Menelao, Lisímaco, etc. Jasón, con la llegada de Antíoco IV Epífanes, en el 175, usurpa el sumo sacerdocio ocupado por su propio hermano Onías III (2 Mac 4,7). Al cabo de tres años, Menelao, hermano de Simón, aprovecha un viaje a Antioquía para hacerse adjudicar el sumo sacerdocio por Antíoco IV (2 Mac 4,23ss). En el 161, a la llegada de Demetrio I, intenta ocupar el puesto instigando al rey contra Judas Macabeo (1 Mac 7,1-7; 2 Mac 14,1-4). En el 152, Alejandro Balas desembarca en Tolemaida y nombra a Jonatán «sumo sacerdote de la nación» (1 Mac 10,20-21). Los veinte años del Documento de Damasco cubren, pues, aproximadamente el período que va desde 175 a 152 a. C. En esta época, es decir, con la llegada de Jonatán al sumo sacerdocio, deben situarse los comienzos del ministerio del Maestro de Justicia, sacerdote de Jerusalén, que origina un cisma y desencadena la persecución del Sacerdote Impío de los textos de Qumrán, muy probablemente Jonatán.

Otra indicación cronológica preciosa, que da un buen punto de referencia, a pesar de ser un poco vaga, se encuentra en CD 20,13-15 (ms. B) «Desde el día de la desaparición del Doctor de la comunidad hasta que perezcan todos los hombres de guerra que marcharon con el Hombre de Mentiras hay aproximadamente cuarenta años» [18].

[18] Sobre el Maestro de Justicia, cf. ante todo la importante monografía de Gert Jeremias *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des

3. *El problema del país de Damasco*

En la mención del país de Damasco se funda la designación del escrito como Documento de Damasco. En realidad, Damasco aparece varias veces en la primera parte del documento: 6,5.19; 7,15.19; 8,21; 19,34; 20,12. Pero ¿cómo hay que entender el país de Damasco? Algunos toman a la letra la residencia de la secta en la región de Damasco, en un momento de su historia que nos es desconocido [19]. Entre los que defienden la realidad de un éxodo a Damasco, en Siria, podemos citar a H. H. Rowley [20] y a C. T. Fritsch [21]. Este último autor mantiene que la interrupción de la historia de la ocupación del sitio de Qumrán, que la arqueología sitúa en la época de Herodes el Grande, corresponde a la emigración a Damasco. En 1964, R. de Vaux hacía el mismo razonamiento [22]; pero, como veremos más adelante, modificó su posición. G. Vermes, en 1953, era igualmente partidario de un éxodo de la secta a la región de Damasco [23], pero en 1962 es más reservado. En la hipótesis, dice, de un establecimiento de los sectarios en la región de Damasco o en el norte de la Transjordania hay que pensar que mantenían contacto con el centro de Qumrán, puesto que se han encontrado diversas copias antiguas del Documento de Damasco en la Biblioteca de Qumrán [24]. Para A. Dupont-Sommer [25], el éxodo de la secta a Damasco no presenta dudas. Uno de los últimos autores que se ha pronunciado en favor de un éxodo real a Damasco, en Siria, es S. Iwry [26].

Neuen Testaments 2; Gotinga 1963); cf. también A. Michel, *Le Maître de Justice* (Aviñón 1954); J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (París 1957). Uno de los últimos ensayos de reconstrucción de los orígenes de la secta es la tesis doctoral de H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (Bonn 1971).

[19] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1955) 57 y 107.

[20] *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952) 75s.

[21] *Herod the Great and the Qumran Community:* JBL 74 (1955) 81.

[22] Cf. RB 61 (1954) 235-236.

[23] Cf. G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda* (Tournai 1953) 103.

[24] Cf. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin Books, 1962) 66-67.

[25] Cf. A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens...*, 135.

[26] *Was there a migration to Damascus? The problem of šby ysrʾl:* «Eretz-Israel» (W. F. Albright Volume; Jerusalén 1969) 80-88.

La primera mención de Damasco aparece en un pasaje donde el autor del documento practica una exégesis alegórica de Nm 21, 18: el pozo es interpretado como la Ley, que han cavado «los convertidos *(šby)* de Israel que han salido del país de Judá y han habitado en el país de Damasco». Un poco después se trata de los miembros de la nueva alianza en el país de Damasco (6,19), o de «todos los hombres que han entrado en la nueva alianza en el país de Damasco» (8,21), o de «aquellos que han rechazado la alianza de Dios y el compromiso que habían adquirido en el país de Damasco» (20,34). Todos estos textos no implican necesariamente el cambio de residencia de un grupo determinado, sino que describen el ingreso en una comunidad situada no en la ciudad, sino en el país de Damasco. Así, diversos autores han explicado simbólicamente la expresión. Dos pasajes proporcionan, en efecto, apoyo a esta interpretación. Además del texto ya citado de 4,15 hay que mencionar sobre todo 7,15. Allí se cita Am 5,26-27: «Yo deportaré la *sikkut* de vuestro rey y la *kiyyun* de vuestras imágenes (y la estrella de vuestro Dios) fuera de mi tienda a Damasco». Todo el pasaje es interpretado simbólicamente (CD 7, 15ss = 19,15ss).

La idea de que la habitación de Dios está en Damasco —nombre críptico que designa la morada de la comunidad —viene de Zac 9,1: «Damasco es su morada», y se liga a la tradición targúmica y simbólica [27]. En el espíritu del comentador, los desterrados —entendamos los sadoquitas de Qumrán— han llevado consigo, o al menos conservado, los libros de la Ley y de los Profetas y, por tanto, poseen la verdadera revelación que está en «Damasco» y no en «Judá» [28].

Para una interpretación parcialmente simbólica, cf. R. North [29]. Este autor intenta probar que «el país de Damasco» puede ser considerado como una designación del reino nabateo, por lo menos desde los años 87 a 63 a. C., y más probablemente después, hasta el 103 d. C., y que en «el país de Damasco» está incluida la región de Qumrán, donde vivían los sectarios [30]. Al parecer, quien primero entendió que «el país de Damasco» tenía un sentido figurado fue D. Barthélemy, seguido cronológicamente por I. Ra-

[27] Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 43-49.

[28] Cf. A. Jaubert, *«Le pays de Damas»:* RB 65 (1958) 214-248.

[29] *The Damascus of Qumran Geography:* PEQ (1955) 1-14.

[30] En RB 60 (1953) 422.

binowitz [31]. Para este autor, Damasco es una referencia críptica a Babilonia. Muchos autores han aceptado la idea de que Damasco designa la región de Qumrán, lo cual parece hoy día más probable. La arqueología no presenta obstáculos aparentes a esta interpretación.

R. de Vaux ha desarrollado los argumentos apuntados previamente, pero rechaza la hipótesis de North de que el poder nabateo se haya extendido hasta Qumrán. No hay, dice, ningún texto ni indicio literario que pueda probarlo [32]. De Vaux subraya muy justamente que entre el Documento de Damasco y la Regla de la Comunidad (1QS) hay una serie de diferencias que no conviene subestimar. Conciernen, dice, a las estructuras sociales y excluyen que dos reglamentos distintos hayan sido seguidos por el mismo grupo al mismo tiempo. Además, estas diferencias son tales que no pueden explicarse por un proceso de evolución en la disciplina de la comunidad. Si «Damasco» es un nombre simbólico, hay que admitir la existencia, en Qumrán, de distintos grupos, unos junto a otros, que estaban de acuerdo en cuanto a lo esencial, pero cuya organización y género de vida no eran idénticos. El distinguido arqueólogo cree encontrar un apoyo arqueológico a esta hipótesis. Se han encontrado, dice, restos de habitación en cuevas donde vivían individuos o grupos que gozaban de cierta independencia. El Documento de Damasco da las normas para la organización de campamentos *(mḥnwt)* (12,22-23; 13,7.20, etc.), colocados bajo la dirección de un jefe único (14,8-9), pero dotados de cierta autonomía. R. de Vaux imagina estos «campamentos» como tiendas o cabañas de ramas situados al pie de la quebrada de Qumrán. Por otra parte, tanto el Documento de Damasco (7,6-7; 19,2-3) como la Regla de la Congregación (1QSa) se oponen a la Regla de la Comunidad (1QS) en cuanto que dictan normas para hombres que se casan y tienen hijos [33].

Por su parte, F. M. Cross ha señalado que el Documento de Damasco es un escrito tan popular en Qumrán que es difícil imaginar que tal obra haya sido importada de otra parte, si el destierro a Damasco debe tomarse en sentido literal. El mismo Cross

[31] *A Reconsideration of «Damascus» and «390 years» in the Damascus:* JBL 73 (1954) 33.

[32] *Archeology...*, 113-115.

[33] Sobre la estructura de la comunidad de Damasco, cf. L. Rost, *Zur Struktur der Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus:* VT 9 (1959) 393-398.

afirma que las copias del documento que provienen de la Cueva 4 no pueden situarse más allá de la época hasmonea y son ciertamente prerromanas [34]. Cross concluye: «El 'país de Damasco' es un nombre profético aplicado por los comentadores esenios a la región de Qumrán de una manera puramente apocalíptica». En la línea de la interpretación simbólica del «país de Damasco», Sabugal sitúa la conversión de san Pablo en Qumrán y no en la ciudad de Damasco en Siria, como lo hace la interpretación tradicional [35]. Pero, aunque la interpretación tradicional presenta serias dificultades, no por eso dejarán de ponérsele objeciones a esta hipótesis.

4. *Las leyes*

Establecer el plan de esta parte es bastante fácil, ya que el autor mismo la ha dotado de abundantes subtítulos. Pueden distinguirse cinco secciones principales, teniendo en cuenta los textos de 4Q: reglas para la entrada en la alianza y los juramentos (15,1-16,16); reglamentos internos de la comunidad (9,1-10,10a); ritos prescritos a la comunidad (10,10b-12,18); organización de la comunidad (12,19-14,19); el código penal (14,20-22). Según los textos todavía inéditos de 4Q, el Documento de Damasco terminaba con la liturgia de la renovación de la alianza.

La segunda parte, construida según el principio de *inclusión* (Cothenet), es fundamental para conocer la legislación de la secta. La ley es comparada a un pozo (3,16; 19,24) de aguas abundantes, excavado por el jefe, el legislador, *mḥwqq*. El autor hace una curiosa exégesis de Nm 21,18: «pozo que cavaron príncipes, que abrieron jefes del pueblo con su bastón» *(mḥwqq)* (6,2-11). Este término puede significar bastón o legislador, y el comentador juega con esta ambivalencia. El título de *mḥwqq* aplicado al jefe de los desterrados de Damasco significa, aparentemente, el legislador, y el pasaje de Números citado parece indicar que, en la mentalidad del redactor del documento, el legislador es una especie de nuevo Moisés. Las prescripciones *(mḥwqqwt)* dictadas por el legislador están sacadas del estudio de la ley. «El legislador es

[34] Cf. F. Moore Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Nueva York 1958) 59-60.

[35] Cf. Santos Sabugal, *Análisis exegético sobre la conversión de san Pablo. El problema teológico e histórico* (Barcelona 1976) 200-220.

aquel que escruta la ley» *(doresh hatorah)* (7,7). Las prescripciones no son, pues, completamente inventadas [36].

Sabemos que, para los miembros de la comunidad, las leyes bíblicas se dividen en dos categorías: las que son reveladas *(niglôt)*, cuya interpretación es obvia, y las que están ocultas *(nistarôt)*, cuya verdadera interpretación sólo la secta posee (cf. 1QS 5,7-12), derivándola de la exégesis bíblica. Entre los términos que sirven para designar el estudio y la interpretación legal de la Escritura en Qumrán hay dos especialmente importantes: el *peruš* y el *midraš*. El *peruš* se refiere a la exégesis de un texto que no lleva consigo la cita de otro pasaje de la Escritura a manera de prueba El *midraš* es un método de exégesis en el cual un texto bíblico es interpretado a la luz de otro texto bíblico. El *midraš* implica. por tanto, la armonización de dos fuentes bíblicas [37]. Debe notarse que el término *peruš*, que no aparece en 1QS, se emplea doce o trece veces en el Documento de Damasco y cinco veces en 1QM. Por el contrario, el término *midraš* se encuentra tanto en 1QS como en el Documento de Damasco [38].

En esta parte legislativa se esperarían normas relativas al matrimonio. En realidad, estas indicaciones aparecen en la primera parte. Dada su importancia, conviene tratarlas aparte.

La actitud esenia ante la poligamia y el divorcio. Entre las tres redes de Belial en que cayó Israel, el autor menciona la lujuria, junto a la riqueza y a la profanación del santuario. Los «constructores de la muralla» (nombre simbólico que designa sin duda a los oponentes doctrinales de la comunidad sadoquita) son acusados de *zenut* (lujuria), puesto que se casan con dos mujeres *beḥayyehem* (4,20-21). Pero ¿cómo hay que entender este texto? Los autores lo han interpretado de distintas maneras. Vermes enumera cuatro interpretaciones principales: la poligamia y el nuevo matrimonio después del divorcio son prohibidos; solamente la poligamia es prohibida; sólo el divorcio es prohibido; todo segundo matrimonio es prohibido.

La primera interpretación es la que tiene mayor número de

[36] Cf. una explicación detallada en M. Delcor, *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân:* RB 61 (1954) 545ss.

[37] Sobre estas distinciones, cf. L. H. Schiffman, *The Halakah at Qumran* (Studies in Judaism in Late Antiquity 16; Leiden 1975) 76.

[38] Cf. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten* (Gotinga 1960) *sub verbo.*

adeptos: S. Schechter, D. Daube, P. Winter, A. Dupont-Sommer, E. Cothenet, L. Moraldi, G. Vermes (en sus primeros escritos). La mayoría de estos autores expone su punto de vista en obras de conjunto dedicadas a los textos de Qumrán [39]. La principal objeción a la primera interpretación (bigamia simultánea o consecutiva) es que, en esta hipótesis, se esperaría *bḥyyhn*, con un sufijo femenino, es decir, durante la vida de las dos mujeres, mientras que el texto tiene un sufijo masculino, *bḥyyhm*, que parece aplicarse a la vida del marido. Un método ciertamente erróneo de resolver el problema es decir que nos encontramos ante un error del copista y que hay que leer *bḥyyhn* (Winter). Otro método, que no es mejor, consiste en invocar aquí el testimonio del Rollo del Templo, que en una de las partes de la «Ley del Rey» dice: «Y él no tomará otra mujer además de ella (la primera mujer, de la que trata precedentemente), porque sólo ella estará con él todos los días de su vida. Si muriese, tomará para sí otra (mujer)» (col. 57,17-19) [40].

Este texto del Rollo del Templo prohíbe tanto la poligamia como el divorcio, pero no prejuzga el sentido que hay que dar al texto del Documento de Damasco. En este punto, como en otros, puede haber una falta de homogeneidad en los escritos de Qumrán o una evolución en la historia de las doctrinas profesadas por la secta [41]. G. Vermes ha vuelto a tratar el problema apoyando la interpretación de Yadin. Si se examinan con cuidado, dice, los tres pasajes bíblicos invocados por el autor del Documento de Damasco, no hay duda de que se trata de la prohibición de la poligamia. El texto de Gn 1,27, «los creó varón y hembra», a pesar del uso paralelo que hace el NT (Mt 19,4; Mac 10,6), es el que menos fuerza probatoria tiene. En realidad, el texto puede ser utilizado para justificar la monogamia, para prohibir el divorcio seguido de un segundo matrimonio, como en los evangelios, o para ordenar que no hay más que un matrimonio en toda la vida, como en los escritos paulinos. La otra alusión a Gn 7,7-9,

[39] Es digno de destacarse el estudio de P. Winter, *Sadoqite Fragments IV, 20,21 and the exegesis of Genesis I, 27 in late Judaism:* ZAW 68 (1956) 74-77.

[40] Cf. Y. Yadin, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce:* RB 79 (1972) 98-99.

[41] Cf. J. Murphy-O'Connor, *Remarques sur l'exposé du professeur Y. Yadin:* RB 79 (1972) 99-100, y del mismo autor, *An Essene Missionary Document? CD II, 14-VI, 1:* RB 77 (1970) 231.

donde se dice que al tiempo del diluvio los que fueron salvados entraron en el arca por parejas, está a favor de la monogamia. Del mismo modo que la cita de Dt 17,17 a propósito del rey, «que no multiplique el número de sus mujeres», está igualmente a favor de la monogamia. Debe notarse que el texto del Rollo del Templo citado por Yadin se refiere igualmente al matrimonio del rey [42].

Si el Documento de Damasco prohíbe la poligamia, según la explicación más razonable, es igualmente fácil constatar el rigor habitual de la secta en materias conyugales. En efecto, otro pasaje prohíbe el matrimonio entre tío y sobrina (5,8-11), mientras que el Levítico y los fariseos prohibían únicamente el matrimonio entre tía y sobrino (Lv 18,13). Gert Jeremias ha probado que la poligamia y, *a fortiori,* las segundas nupcias y el matrimonio entre tío y sobrina eran aprobados en la teoría y en la práctica en la época en que se compuso el Documento de Damasco [43]. Josefo narra al menos seis casos en la sola familia de Herodes [44]. Se trata, pues, de la crítica de lo que era moneda corriente en el judaísmo y no de un ataque a las prácticas de un grupo particular. El rigor de las costumbres de la secta ha sido puesto en relación con el de los caraítas [45] y, naturalmente, con el de los cristianos.

Estos textos sobre el matrimonio indican claramente la existencia de personas casadas en Qumrán [46]. En el primer texto se precisa incluso que los matrimonios se realizan en los campamentos. El Documento de Damasco confirma, pues, el testimonio de Josefo de que, junto a los esenios célibes, existían esenios casados [47].

Las «halakoth» del sábado (10,14-18). Esta sección forma una unidad literaria, como lo indican las dos citas bíblicas situadas al comienzo y al final a modo de *inclusión.* Desde el punto de vista formal, las leyes sobre el sábado son introducidas por *'al* seguido de yusivo. En la mayoría de los casos, el yusivo va seguido de

[42] G. Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakah in the Damascus Rule,* en *Postbiblical Jewish Studies* (Studies in Judaism in Late Antiquity 8; Leiden 1975) 50-56. Para la referencia a la primera pareja (Adán y Eva) en la discusión sobre el matrimonio, cf. A. Tosato, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento* (Roma 1976) 76.

[43] G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963) 97-105.

[44] Cf. Ch. Rabin, *Qumran Studies* (Oxford 1957) 91-93.

[45] Cf. S. Szyszman, VT 2 (1952) 348.

[46] Cf. también 6,6-9; 16,10-13 y 12,1.

[47] Cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, VIII, 13,160-161.

'iš, «cualquiera». Las condiciones subsidiarias pueden ir introducidas por la partícula *'im,* «si». La forma negativa que se usa en esta sección no es extraña, puesto que se trata de una lista de actividades prohibidas en sábado.

H. Schiffman acaba de consagrar un comentario detallado al código del sábado del Documento de Damasco. El estudio fue emprendido para determinar el ambiente religioso en que el código vio la luz. Schiffman ha comparado las *ḥalakoth* de CD con las del sábado en el mundo fariseo, caraíta, etc. Pero la comparación es difícil por varios motivos. Los distintos sistemas de *ḥalakoth* no se refieren a los mismos problemas, sino a problemas semejantes. En otros casos, las leyes son semejantes, pero no idénticas. Por tanto, no se pueden sacar conclusiones generales. Frecuentemente, distintos grupos llegan a las mismas conclusiones mediante técnicas diferentes. Hay que notar, tanto en Qumrán como entre los caraítas, la ausencia de ley oral: la escritura es la única fuente de la *ḥalakah.*

De hecho, la semejanza entre los métodos de Qumrán y de los caraítas es tan grande que se puede sospechar la existencia de una conexión histórica. De una parte, se conoce el descubrimiento de manuscritos en la región de Jericó en el momento mismo en que se desarrollaba el caraísmo. Este descubrimiento fue registrado en una carta del patriarca nestoriano Timoteo I a Sergio, metropolita de Elam, que parece remontarse a poco antes del año 800. En ella cuenta que sabía por judíos convertidos que cerca de Jericó se habían encontrado unos libros entre los que figuraba el Antiguo Testamento en hebreo y otros textos no pertenecientes a la Biblia. Había igualmente más de 200 salmos de David [48]. De otra parte, la presencia del Documento de Damasco en la geniza caraíta de El Cairo indica que el texto circulaba en la alta Edad Media. Pertenecía sin duda a los *maghariya,* como les llama Qirqisani, una secta cuyos libros habían sido encontrados en una cueva [49].

[48] Cf. O. Braun, *Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts,* en *Oriens Christianus* I (1901) 299-313; R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée. Étude critique avec, en appendice, la lettre de Timothée Ier aux moines du couvent de Mar Maron,* traducción latina y texto caldeo (Studi e testi 187; Ciudad del Vaticano 1956) 36-37.

[49] A. Paul, *Écrits de Qumrân et sectes juives aux premières siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du qaraïsme* (París 1969) 91s. Sobre las afinidades entre los caraítas y los sectarios de Qumrán en general, puede

Los tanaítas utilizan igualmente la exégesis para conocer la *ḥalakah*. Las tradiciones sectarias comparten frecuentemente un mismo *midraš ḥalakah* con las tradiciones rabínicas. Por el contrario, es más difícil establecer una comparación entre la *ḥalakah* del sábado y la práctica esenia. Unicamente sabemos, por Josefo, que los esenios eran muy estrictos en la observancia del sábado (*Bell.* II, 8.9). L. H. Schiffman termina su investigación preguntándose si la secta de Qumrán no sería un grupo protofariseo. Pero el problema de la observancia del sábado en Qumrán no nos parece constituir una base suficiente para sacar una conclusión firme sobre el medio de origen de la secta.

5. *Problemas literarios*

a) Las fuentes.

La exhortación y las leyes citan frecuentemente el Deuteronomio. En ambos escritos, el principio es el mismo: se recurre a la historia para comprender el presente. Pero hay una diferencia clave: en el Deuteronomio las alusiones históricas son claras, mientras que en el Documento de Damasco son sibilinas, es decir, oscuras y difíciles de precisar (cf. *supra*). En cambio, el estilo es muy parecido: las meditaciones sobre la historia están, en ambos escritos, en segunda persona. Este frecuente recurso a citas de la Escritura diferencia el Documento de Damasco de la Regla de la Comunidad, donde encontramos más bien alusiones al AT. El autor del Documento de Damasco no se contenta con citar la Escritura, sino que da la interpretación exacta de la cita, el *peruš*. Las interpretaciones son jurídicas (como en 16,6-12, donde el autor, refiriéndose a Dt 23,24, se pregunta en qué casos deben cumplirse los votos), o alegóricas. En este último caso se trata más bien de un *péšer*, término característico del Comentario de Habacuc, que aparece una vez en CD 4,14. Este procedimiento exegético se aplica a diversos pasajes: 3,21-4,4; 4,14-18; 5,19-20; 6,3-11; 7,14-20; 8,9-11 = 19,22-24; 21,9ss.

En dos ocasiones, si no en tres, el Documento de Damasco

consultarse N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaism* (Londres 1962); S. Szyszman, *Das Karäertum in seinen Beziehungen zum Essäenertum in der Sicht einiger Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts*, en *Bibel und Qumran* (Hom. H. Bardtke; Berlín 1966) 226-231; A. Paul y H. Cazelles, art. *Qaraïsme*.

cita el misterioso libro de *Hagu (sefer hgw):* 10,6; 13,2 y, probablemente, 14,8. Se han propuesto toda clase de explicaciones. Se ha visto en él «un libro secreto de decisiones halákicas» [50], «la Torá con las interpretaciones de los doctores de la secta» [51], «una especie de Escritura canónica de la que la secta deducía los preceptos necesarios» [52], «el libro principal para el estudio de la secta» [53], «la ley oral, o la Mishná de la secta» [54]. Se le ha identificado igualmente con la Regla de la Comunidad [55] o con los *Himnos* de Qumrán [56]. La palabra *hgw,* sin duda un error del copista por *hgy* (cf 1QSa 1,7), ha sido puesta en relación con el verbo *hgh,* que significa «pensar, aprender». Este término se aplica en Jos 1,8 al estudio de la Ley, *hagith bô,* que Josué debe meditar día y noche. El *sefer hagu* es, pues, un libro fantasma [57]. Como el estudio de este libro es uno de los deberes de los más importantes miembros de la secta, se llega a la conclusión de que se trata de la Ley [58]. N. Wieder ha demostrado que *hgy* o *hegeh* es un sinónimo de *mqr',* «lectura», la designación de la Biblia más común en los escritos judíos medievales [59].

b) Cuestiones de unidad literaria y de *Sitz im Leben.*

Estos problemas han preocupado poco a los especialistas, quienes se han centrado en el desciframiento de las alusiones a los sucesos históricos, especialmente en la exhortación. La unión de la parte parenética (exhortación) con la parte jurídica (leyes) no presenta problema para E. Cothenet. Este autor señala que una de las características de los códigos bíblicos es que unen parénesis y legislación. El Deuteronomio, dice, ofrece un buen paralelo, puesto que su código va precedido de 11 capítulos de exhortación

[50] Charles, *op. cit.;* P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline,* 123.
[51] Cf. A. Büchler, JQR 3 (1912-1913) 452, n. 68.
[52] S. Poznanki, «Jewish Review» (1911) 278.
[53] Cf. Paul Kahle, TLZ (1952) 403.
[54] Cf. L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte:* «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (1912) 306; Ch. Rabin, *The Zadokite Dokuments* (Oxford 1954) 50.
[55] M. Z. Segal, «Tarbiz» 22, p. 137.
[56] Cf. G. Molin, *Lob Gottes aus der Wüste* (Friburgo 1957) 10.
[57] Cf. M. H. Goshen-Gottstein, *«Sefer Hagu», the end of a puzzle:* VT 8 (1958) 285-287.
[58] Cf. N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaism,* 217s.
[59] N. Wieder, *op. cit.,* 218-251.

basados en la historia y concluye con la orden de renovación de la alianza.

La exhortación es aceptada comúnmente como un bloque literario. Pero algunos han sostenido que la fuente estaba escrita en verso y que se pueden descubrir las interpolaciones, escritas en prosa o con un distinto ritmo poético. R. H. Charles descubre nada menos que trece interpolaciones en 1,1-6,11 [60]. Por su parte, Rabinowitz atribuye las secciones en prosa a un redactor. En el estado actual del Documento de Damasco, él distingue dos niveles literarios: una admonición (1,1-3,20); 5,13-17; 8,3-9 (= 19, 15-21); 20,32-33; comentarios, 3,21-5,12; 5,8-7,12b; 8,9-19 (= 19,22-33); 19,34-20,31; 20,34. Pero, como observa J. Murphy-O'Connor [61], mientras no se haya establecido la existencia de un ritmo consistente para la exhortación, el valor de estos criterios es dudoso. K. G. Kuhn y su discípulo J. Becker han propuesto otro criterio tan discutible como los de Rabinowitz y de Charles. Kuhn y Becker consideran como secundarios los elementos midrásicos, aunque sin precisar cuáles [62]. Esta hipótesis se apoya en un *apriori:* la imposibilidad para un mismo autor de combinar dos géneros literarios distintos: la homilía y el midrás.

Denis ha consagrado un libro importante a la crítica literaria de la primera parte del Documento de Damasco: «Considerar la obra como unitaria y escrita de una vez es un *apriori* cargado de consecuencias, puesto que es comprometerse a ver y obligarse a descubrir un pensamiento coherente que se aclara y se completa en las distintas partes del escrito... En realidad, se puede suponer, y este estudio intenta confirmarlo, que hay que distinguir distintos documentos en el Documento de Damasco, aunque sea difícil a veces fijar su delimitación». Uno de los principales criterios utilizados por Denis son las diferencias en el tema del conocimiento [63]. Basándose en este y en otros criterios (ruptura del

[60] *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, 779-808.

[61] Cf. J. Murphy-O'Connor, *An Essene Missionary Document? CD II, 14-VI, 1:* RB 77 (1970) 202.

[62] Cf. K. G. Kuhn, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neugefundenen hebräischen Handschriften:* TLZ 85 (1960) 651-652; J. Becker, *Das Heil Gottes* (Gotinga 1964) 57.

[63] Cf. A.-M. Denis, *Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas* (Studia hellenistica 15; Lovaina 1967), estudio que completa otro anterior del mismo autor: *Évolution de structures dans la secte de Qumrân,* en *Aux origines de l'Église* (Recherches Bibliques VII; Brujas-París 1965) 23-49.

texto, contenido, vocabulario, etc.), distingue dos documentos homogéneos. El más antiguo contiene 1,1-4,6a; el más reciente, 4,6b-6,11. El vocabulario del primero es muy semejante al de Daniel y debe datarse, dice, en la misma época. Este documento supone un movimiento más que un grupo determinado. En el momento de la redacción del segundo documento, más tardío, este movimiento se había transformado en una comunidad organizada.

J. Murphy-O'Connor ha intentado hacer avanzar el problema. Como punto de partida, toma una sugerencia de S. Iwry, publicada en 1959 en el *Albright Volume*[64], sobre el *Sitz im Leben* del Documento de Damasco: éste sería ante todo una obra de exhortación misionera en la que el autor, hablando en primera persona, intenta introducir su grupo y sus ideas en un ambiente nuevo y completamente distinto. J. Murphy-O'Connor piensa que esta explicación se aplica a una de las fuentes de la compilación que constituye el Documento de Damasco: 2,14-6,1. Este texto habría sido concebido originalmente como un instrumento de conversión, adaptado posteriormente a otros fines con la adición de introducciones históricas (1,1-2,1) y teológicas (2,2-13)[65].

L. Moraldi ha tomado otros rumbos para determinar el *Sitz im Leben* del conjunto del Documento de Damasco. Señala la frecuencia de la expresión «entrar en la alianza», las advertencias contra la apostasía y los graves peligros que lleva consigo (6,11. 19; 8,1; 19,16; 20,25). Esto se ajusta al ritual anual de renovación de la alianza, con el que terminaba, como hemos visto, el texto original. Así puede suponerse que el texto, al menos parcialmente, podía constituir una pieza fundamental en la liturgia de la fiesta, sobre todo el discurso preliminar y el código que le sigue[66].

c) Relaciones del Documento de Damasco con la Regla de la Comunidad y fecha de composición.

Las relaciones literarias entre el Documento de Damasco y la Regla de la Comunidad (1QS) son ciertas, aunque no resulta fácil determinar qué escrito es anterior al otro. De todos modos, para

[64] Cf. bibliografía.
[65] Cf. Murphy-O'Connor, *op. cit.*, 225.
[66] Cf. Luigi Moraldi, *I Manoscritti di Qumran* (Turín 1971) 213, y ya antes Cothenet, *Textes de Qumrân* II (1963) 137s.

establecer una comparación hay que distinguir la exhortación de la parte legislativa, como hace justamente E. Cothenet. Algunos hechos parecen seguros. Toda la sección 3,21-4,12 tiene numerosos puntos de contacto con 1QS 5,1-7; en CD 20,29-32 se encuentran expresiones que recuerdan las de 1QS 1,24-26. Se trata precisamente de la confesión de los pecados, más desarrollada en la Regla de la Comunidad, que no parece tener su base en el Documento de Damasco. El pasaje de CD 13,2, relacionado con la presencia de un sacerdote instruido en el *Libro de Hgy* (cf. *supra)* en medio de un grupo de diez, encuentra su paralelo en 1QS 6,3-8, donde la función de este personaje es más explícita. También en este caso el Documento de Damasco parece suponer la anterioridad de 1QS. Por lo que se refiere a la purificación (13,11-13), a la admisión de nuevos miembros en ia comunidad (13,11-13) y al procedimiento que ha de seguirse en la reunión de los «numerosos» (14,10-11), las cosas se aclaran cuando se comparan con los pasajes correspondientes de la Regla de la Comunidad: 6,25; 7,3.16; 8,24 (para la purificación); 6,13-23 (para la admisión); 6,11-13 y 7,9-12 (para la reunión). En CD 12,21 se dice: «He aquí las prescripciones para el Maestro de Sabiduría *(maskil)»;* pero es inútil buscar esas prescripciones. Cabría preguntar si el autor no remite expresamente a 1QS 9,12-18. Igualmente CD 20,31-32 parece ser una referencia explícita a 1QS 9,10.

Señalemos también algunas particularidades de la vida supuesta por el Documento de Damasco. Los miembros pueden disponer de propiedad privada y contraer matrimonio (7,6ss; 11,12; 12,10; 14,13), mientras que no se encuentra nada parecido en 1QS, que supone la comunidad de bienes y el celibato. El Documento habla de la residencia de los miembros en la ciudad y en los campamentos (6,6; 12,19.23), mientras que 1QS no menciona estos hechos. Es notable el rigorismo de ciertas leyes del Documento, con respecto al contenido de 1QS, en particular la observancia del sábado (10,18; 11,11.16-17) y la importancia dada a los preceptos de pureza legal (12,11-15). Por otra parte, el Documento de Damasco menciona ciertos personajes importantes de la comunidad que no son mencionados nunca en 1QS: «el Maestro de Justicia» (1,11; 6,11; 20,32), «el Doctor único» o, según una lectura preferible, «el Doctor de la Comunidad» *(yaḥad* en vez de *yaḥid)* (20,1), el «hombre mentiroso» (20,15), «el profeta mentiroso» (8,13; 19,26; 20,11), «el hombre insolente» (1,14). Estos son los hechos.

Cuando se lee la exhortación, se tiene la impresión de hallarse ante una comunidad ya vieja, que tiene a sus espaldas una historia compleja y relativamente larga, cuyas fases intenta explicar. El fundador ya ha muerto, y el título que se le da, *môreh ṣedeq*, «Maestro de Justicia» o «Doctor de Justicia», muestra la veneración de que es objeto. Se puede considerar como muy probable la posterioridad de la exhortación en relación con la Regla de la Comunidad.

Por lo que se refiere a la fecha de las leyes, hay que guardarse de simplificaciones excesivas. En concreto, no hay que afirmar la anterioridad del Documento de Damasco únicamente porque suponga el matrimonio, mientras que la Regla de la Comunidad sólo conoce el celibato. De hecho, según Flavio Josefo (*Bell.* II, VIII, 13,160), los esenios estaban divididos en una cuestión tan importante como el celibato. Por otra parte, en varios puntos de las prescripciones legales hemos observado que el Documento de Damasco supone la existencia de un escrito legislativo anterior y que este escrito es frecuentemente más explícito, como sucede con 1QS. El Documento de Damasco se refiere claramente a «las primeras constituciones por las que se han regido los hombres de la comunidad» (20,31-32). Opone los mandamientos primeros a los últimos mandamientos (20,8-9).

Por estos motivos nosotros situamos el Documento de Damasco (exhortaciones y leyes) después de la Regla de la Comunidad. ¿Se puede precisar más la fecha? Algunos autores sitúan el escrito después de Juan Hircano (134-104 a. C.), basándose en la indicación de que han pasado cuarenta años desde la muerte del Doctor de Justicia hasta la desaparición de los hombres de guerra (20, 13-15). Es posible que haya que rebajar la fecha hasta la toma de Jerusalén por Pompeyo, en el 63 a. C., si verdaderamente el jefe de los reyes de Javán (8,1) es Pompeyo, como propone A. Dupont-Sommer. Pero otros autores (Moraldi) datan el Documento en la época que va de Juan Hircano a la llegada de Pompeyo[67]. De hecho, el rey de Javán de 8,11-12 podría ser Demetrio III Akarios, como en el *péšer* de Nahún 1,2. Este rey seléucida había sido llamado por los fariseos durante sus luchas con Alejandro Janeo (*Ant.* XIII, XIV, 1-2,377-383). Pero, a consecuencia de un cambio de situación, ochocientos fueron crucificados por el sacerdote-rey hasmoneo.

[67] *Op. cit.*, 217.

6. *Las doctrinas*

Hay que señalar tres puntos doctrinales en los que insiste el Documento de Damasco: la noción del resto, la de nueva alianza y el mesianismo.

a) La noción del resto.

Se perfila sobre un fondo bastante pesimista evocado en la exhortación: el reino del pecado. El Documento no menciona el pecado de Adán y Eva, a pesar de que trata de la restitución de la gloria prometida a Adán (3,20); por el contrario, evoca el pecado de los vigilantes (2,18-20), es decir, de los ángeles que se unieron de manera culpable con las hijas de los hombres. En el pasaje aparecen dos concepciones básicas: la idea de que los ángeles han caído *(nplw)*, en el sentido de caída moral, porque no observaron los mandamientos de Dios; y la idea de que los hijos de los ángeles, o sea, los gigantes, cuya altura es como la de los cedros, han caído por el mismo motivo. Esta última concepción es rara en la literatura intertestamentaria y parece denotar el influjo de los mitos griegos [68]. A continuación, el autor del Documento de Damasco pasa revista a las faltas de los hijos de Noé (3,1), de los hijos de Jacob (3,4) y de sus descendientes en Egipto (3,5), a la rebelión en el desierto suscitada por Janés y su hermano (3,6-7; 5,18-19), a los pecados de Israel desde su entrada en la tierra prometida (3,9-12), al olvido de la ley sellada desde Eleazar hasta la venida de Sadoc (5,3-5), etc.

La doctrina de los dos espíritus, expuesta ampliamente en 1QS, donde constituye, por así decirlo, un verdadero tratado, no parece desconocida, a juzgar por algunas alusiones. Al Príncipe de la Luz (5,18) se le atribuye la venida de Moisés y de Aarón, mientras que es Belial quien suscita a Janés y su hermano. El hombre pecador está sometido a la influencia de «los espíritus de Belial» (12,2) y de Mastema (16,5). Este último nombre propio, que se encuentra en Jub 10,8 y 11,5.11, aparece en Oseas 9,8 como nombre común con el significado de «animosidad». La raíz *śtm* se relaciona con la raíz *śtn*. La doctrina de la inclinación mala

[68] Sobre las relaciones de este texto con la literatura apocalíptica, cf. M. Delcor, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions:* RHR (1976) 3ss. Cf. *infra* p. 132, n. 23.

aparece una sola vez en la expresión *yṣr 'ỉmh* (2,16). Su correspondiente griego es el πονηρόν δια βούλιον (TestIs 6,2 y TestAs 1,9). Tendrá una gran importancia en el rabinismo, que considera las buenas y malas inclinaciones afrontándose en el hombre *(yṣr ṭwb* y *yṣr r')*. Para explicar la raíz del mal en el corazón del hombre, se encuentra frecuentemente la expresión «obstinación de corazón» (2,17-18; 3,11-12; 20,19) [69].

Pero cada vez que Dios suscita un resto, se abre un resplandor de esperanza en el corazón de la historia, tan llena de pecado humano. «Pero en todos esos (tiempos), él suscita hombres de renombre a fin de dejar una supervivencia *(plyṭh)* para el país y de llenar la superficie de la tierra con su descendencia» (2,11). Este resto será instruido por los profetas. La terminología técnica, bien conocida en la literatura bíblica, *hš'yr šryt*, «dejar un resto», es utilizada expresamente: el verbo en 1,4; 19,10; 19,13; el sustantivo en 1,4; 2,6.

b) La nueva alianza.

A la noción de resto, con toda la carga de esperanza que arrastra consigo, va unida la noción de alianza nueva. Aparece en la fórmula estereotipada *berit hahadašah be'ereṣ damešeq*, «alianza nueva en el país de Damasco» (6,19; 8,21; 19,33). Si el país de Damasco es una forma simbólica de designar la región de Qumrán, la nueva alianza encontrará su realización en el seno mismo de la comunidad. Esta se considera además, en ciertos textos, como el resto (1QM 13,8; 14,8-9; 1QH, 6,8). La expresión «alianza nueva», tomada de Jr 31,31, donde tiene un valor puramente escatológico, significa en el Documento de Damasco una realidad ya vivida. La «alianza nueva» parece oponerse a una «antigua alianza», expresión que, sin embargo, no se encuentra en nuestro texto. En realidad, la alianza nueva no es distinta de la alianza de Moisés. No hay, pues, dos alianzas, sino dos fases de una sola y única alianza, y ahí se presenta una diferencia fundamental con el cristianismo paulino. Abrahán, Isaac y Jacob son los aliados de Dios por toda la eternidad (3,4), y los sadoquitas

[69] Para el estudio de *yeṣer* en Qumrán, cf. R. E. Murphy, *Yeṣer in the Qumran Literature*: «Biblica» 39 (1958) 334-344; J. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)* (Bruselas 1970) 47-55; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot)* (París 1962) 50-52.

entran en su alianza, en la alianza de Abrahán (12,11). A ellos les pertenece la alianza de los padres (8,17-18; 19,31). La expresión «alianza de Dios» se utiliza tanto a propósito de los patriarcas como de los sadoquitas (7,5; 20,17) [70].

c) El mesianismo.

El autor del Documento de Damasco vive en la misma espera mesiánica que los miembros de la comunidad a la que pertenece. En cuatro ocasiones se trata de la venida del «Mesías de Aarón y de Israel» (12,23; 19,10; 20,1 y probablemente también 14,19, un texto con lagunas). Uno de los textos (20,1) precisa que el *mšhiḥ* procede de Aarón y de Israel, anteponiendo a ambos nombres la partícula *min*. Cabe preguntarse si hay que leer realmente el singular, ya que la forma plural, «los Mesías», aparece en 1QS 9,10-11, lectura confirmada por 1QSa. Este último texto describe la organización escatológica del pueblo de Israel y una comida en la que toman parte el sacerdote y el Mesías de Israel, el primero de los cuales es el sumo sacerdote, el Mesías de Aarón, que tiene preeminencia sobre el Mesías de Israel (1QSa 2,11ss) [71]. Así, ciertos autores como Kuhn piensan que hay que leer el plural en los distintos pasajes del Documento de Damasco, a la manera de 1QS y 1QSa. La forma singular se explicaría como una corrección del copista medieval [72]. Pero no puede hablarse de corrección de un copista medieval, puesto que un fragmento de la Cueva 4 tiene también el nombre en singular como los manuscritos medievales de El Cairo. Por este motivo, para Laurin se trata de un solo Mesías [73]. Hay que añadir que la corrección de un escriba parece más bien improbable. Este escriba habría tenido que ser un caraíta, puesto que el Documento de Damasco se encontró junto con otros muchos textos caraítas en la geniza de El Cairo; pero Wieder ha demostrado la existencia de la doctrina de los dos Mesías entre los caraítas en la misma época en que fueron escritos los

[70] Cf. un estudio detallado del tema en A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 209ss.

[71] Cf. K. G. Kuhn, *The two Messiahs of Aaron and Israel*, en *The Scrolls and the New Testament* (ed. por K. Stendahl; Nueva York 1957) 54ss.

[72] *Art. cit.*, 59; cf. también J. T. Milik, RB 60 (1953) 291 y otros muchos.

[73] *The problem of two Messiahs in the Qumran Scrolls:* RQ 4 (1963) 39-52.

manuscritos medievales del Documento de Damasco [74]. Igualmente improbable es la hipótesis de que la corrección hubiera sido hecha por un copista ortodoxo. Hay que concluir, pues, que en nuestro escrito aparece una corriente en la que se menciona un Mesías único, salido a la vez de Aarón y de Israel, junto a otra tradición en la que se mencionan dos Mesías. «El que enseñará la justicia al final de los tiempos» de 6,11 parece designar al Mesías de Aarón, puesto que es el sacerdote el que tiene la misión de enseñar. Por el contrario, el «Príncipe de toda la congregación» (1,9) parece designar al Mesías de Israel. El Doctor de Justicia, precisémoslo, no se encuentra mesianizado, sino que es presentado como el profeta precursor del Mesías en los pasajes paralelos de 1QS 9,11 y CD 20,1.

BIBLIOGRAFIA

No citamos las traducciones ni los comentarios del Documento de Damasco aparecidos en obras de tipo general.

M. Baillet, *Fragments du Document de Damas. Qumrân, grotte 6.º:* RB 63 (1956) 513-523.

R. Bergmeier, *Glaube als Werk? Die «Werke Gottes» in Damaskusschrift II. 14-15 und Johannes 6,28-29:* RQ 6 (1967) 253-260.

J. Brand, *The Scroll of the Covenant of Damascus and Date of Composition:* «Tarbiz» 28 (1958-1959) 18-39 (en hebreo moderno).

G. S. Brooke, *The Amos-Number Midrash (CD VII, 13b-VIII, 1) and Messianic Expectations:* ZAW 92 (1980) 397-403.

J. Carmignac, *Comparaison entre manuscrits «A» et «B» du Document de Damas:* RQ 2 (1959) 53-67.

R. F. Collins, *The berith-notion of the Cairo Damascus Covenant and its comparison with New Testament:* ETL 39 (1963) 555-594.

R. Deichgräber, *Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift:* ZAW 78 (1966) 333-343.

A. M. Denis, *Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas* (1967).

Z. W. Falk, *Behugêy Hagoyim in Damaskus Document IX, 1:* RQ 6 (1969) 569.

D. Flusser y Sh. Safrai, *Who Santified the Beloved in the Womb:* «Immanuel» 11 (1980) 46-55.

N. Golb, *The Dietary Laws of the Damascus Covenant in Relation to Those of the Karaites:* JSS 8 (1957) 51-69.

[74] N. Wieder, *The doctrine of the two Messiahs among the Karaites:* JJS 6 (1955) 1-11.

Id., *Literary and Doctrinal Aspects of the Damascus Covenant in the Light of Karaite Literature:* JQR 47 (1956-1957) 354-374.
M. H. Goshen-Gottstein, *«Sefer Hagu». The End of a Puzzle:* VT 8 (1958) 286-288.
H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums* (Zurich 1959).
Id., *Zur Eschatologie der Damaskusschrift:* RD (1964) 567-573.
S. Iwry, *Was there a Migration to Damascus? The Problem of Ṣ by Ysrʾl:* «Eretz-Israel» 9 (W. F. Albright Volume; Jerusalén 1969) 80-88.
B. S. Jackson, *Damascus Document IX, 16-23 and Parallels:* RQ 10 (1978) 441-445.
Annie Jaubert, *Le pays de Damas:* RB 65 (1958) 214-248.
H. Kosmala, *Damascus Document, VII, 9-21,* en *Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of E. L. Sukenik* (Jerusalén 1961) 183-190.
Id., *The Three Nets of Belial (CD IV, 12-19):* ASTI 4 (1975) 91-113.
E. Krent, *The Egalitarian Church of Matthew:* CurrTMiss 4 (1977) 333-341.
F. du T. Laubscher, *The Meaning of BNY ṢDWQ in the Damascus Document:* OTWSA 15/16 (sin año) 37-42.
R. le Déaut, *Une citation de Lévitique 26,45 dans le Document de Damas I, 4; VI, 2:* RQ 6 (1967-1969) 289-291.
B. A. Levine, *Damascus Document IX, 17-22. A New Translation and Comments:* RQ 8 (1972-75) 195-196.
J. Murphy-O'Connor, *An Essene Missionary Document CD II, 14-VI, 1?:* RB 77 (1970) 201-229.
Id., *The Translation of Damascus Document VI, 11-15:* RQ 7 (1969-1971) 553-556.
Id., *The Original Text of CD VI, 9-VIII, 2 = XIX, 5-14:* HTR 64 (1971) 379-386.
Id., *A Literary Analysis of Damascus Document VI, 2-VIII, 3:* RB 78 (1971) 210-232.
Id., *The Critique of the Princeps of Judah (CD VIII, 3.19):* RB 79 (1972) 200-216.
Id., *A Literary Analysis of Damascus Document XIX, 3-XX, 34:* RB 79 (1972) 544-564.
G. W. Nebe, *Der Gebrauch der sogenannte nota accusativi 't in Damaskusschrift XV, 5.9 und 12:* RQ 8 (1972-75) 257-263.
J. Neusner, *«By the Testimony of two Witnesses» in the Damascus Document IX, 17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law:* RQ 8 (1972-1975) 197-217.
Id., *Damascus Document IX, 17-22 and Irrelevant Parallels:* RQ 9 (1977-78) 445-451.
P. Osten-Sacken, *Die Bücher der Tora als Hütte der Gemeinde. Amos 5: 26 in der Damaskusschrift:* ZAW 91 (1979) 423-435.

Ch. Rabin, *The Zadokite Documents.* I: *The admonition;* II: *The laws* (Oxford ²1958).
I. Rabinowitz, *The Meaning and Date of «Damaskus» Document, IX, 1:* RQ 6 (1958) 433-435.
N. L. Rabinovitch, *Damascus Document IX, 17-22 and Rabbinic Parallels:* RQ 9 (1977-78) 113-116.
L. Rosso-Ubigli, *Il Documento di Damasco e la Halakah Settaria. Rassegna di Studi:* RQ 9 (1977-78) 357-400.
L. Rost, *Zur Struktur der Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus:* VT 9 (1959) 393-398.
H. H. Rowley, *The 390 years of the Zadokite Work,* en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* (París 1957) 344-347.
S. Sabugal, *La conversión de S. Pablo. Damasco: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?* (Barcelona 1976).
Id., *La mención neotestamentaria de Damasco,* en *Qumrân* (ed. por M. Delcor; París-Gembloux 1978) 403-413.
P. Sacchi, *Il problema degli anni 390 nel Documento di Damasco I, 5-6:* RQ 6 (1964) 89-96.
D. R. Schwartz, *«To join oneself to the House of Judah» (CD IV, 11):* RQ 10 (1979-82) 435-446.
Ottilie J. R. Schwarz, *Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament* (Diest 1966).
F. Sen, *La pena de muerte en la época de los Macabeos (CD IX, 1):* CultBíbl 29 (1972) 252-254.
B. Sharvit, *El Sabbat de la Secta del Desierto de Judá:* «Beth-Mikra» 21 (1975-76) 507-516, 627-628 (en hebreo moderno).
L. H. Schiffman, *The Qumran Law of Testimony:* RQ 8 (1972-75) 603-612.
Id., *The Halakhah at Qumran* (SJLA XVI; Leiden 1975).
E. F. Sutcliffe, *The translation of CDC 5: 5-6:* VT 11 (1961) 91-94.
S. Talmon, *A Further Link between the Judean Covenanters and the Essenes:* HTR 56 (1963) 313-320.
B. Thiering, *The Teacher of Righteousness and the Messiah in the Damascus Document:* AJBA 1 (1971) 74-81.
G. Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule:* JJS 25 (1974) 197-202.
N. Walker, *Concerning the 390 years and the Damascus Document:* JBL 76 (1957) 57-58.
Id., *An Awkward Reading in the Damascus Document:* JBL 79 (1960) 169-170.
P. Wernberg-Møller, *Some Passages in the «Zadokite» Fragments and their Parallels in the Manual of Discipline:* JSS 1 (1956) 110-128.
P. Winter, *Sadoqite Fragments IX, 1:* RQ 6 (1967-1969) 131-136.
S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments. Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library, Cambridge, England. With an Introduction* (Filadelfia 1952).

II. LA REGLA DE LA COMUNIDAD (1Q Serek = 1QS)

El manuscrito de la Regla de la Comunidad, designado en los comienzos con el nombre de *Manual de Disciplina* por los ingleses y *Canon de la Secta* por los alemanes, ha recibido finalmente la denominación de *Serek* («reglamento»), ya que la palabra se encuentra por lo menos siete veces en el escrito, con frecuencia asociada a la palabra *yaḥad,* «comunidad» (1,1.16; 5,1). Se trata, en efecto, del reglamento de la comunidad. El título deja ya entender la importancia del escrito. El ejemplar de la Cueva 1 de Qumrán contiene once columnas y, aparentemente, está completo. Fue publicado por Millar Burrows, J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery,* vol. II, fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven 1951).

1. *Los manuscritos*

En su estado actual, el manuscrito de la Cueva 1 se compone de cinco hojas de pergamino cosidas unas al borde de las otras. Contiene aproximadamente 25 líneas por columna. Hay pocas lagunas, y éstas afectan únicamente a la parte baja de cada columna. El manuscrito es uno de los mejor conservados. La escritura de 1QS, muy cercana a la del gran rollo de Isaías, datería de la época hasmonea, entre 100 y 75 a. C.[1]. Un copista posterior ha añadido al manuscrito distintas correcciones, sobre todo en las cols. 7 y 8[2]. J. T. Milik ha identificado otras diez copias fragmentarias de la Regla, algunas de las cuales parecen contener un texto más puro que el de 1QS, copia que contiene diversos errores y glosas[3]. Un duodécimo manuscrito de la Regla, que contiene una parte de 2,4-7.12-14, se encuentra entre el lote de la Cueva 5. En otro manuscrito de la misma Cueva 5 (5Q 13,4,2-3) se cita

[1] Cf. N. Avigad, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and related Documents,* en *Scripta Hierosolymitana* IV (Jerusalén 1958) 71; F. M. Cross (Jr.), *The Development of the Jewish Scripts,* en E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (Hom. F. Albright; Londres 1961) cuadro de la p. 138 y p. 198, n. 116.

[2] Cf. P. Guilbert, RQ 1 (1958) 199-212.

[3] Cf. RB 67 (1960) 411.

1QS 3,4-5. Desde un punto de vista paleográfico, Milik se limita a calificar esta escritura de «tardía», y la mano del copista de poco hábil [4].

2. *Plan y contenido. Problemas literarios*

P. Guilbert se ha alzado contra los que han considerado la Regla de la Comunidad como una colección heterogénea, una compilación de fragmentos de diversos orígenes, a los que se pueden aplicar los cánones de la *Formgeschichte*. Unicamente, dice, puede recurrirse a la hipótesis de una compilación si todos los esfuerzos de análisis resultan fútiles e incapaces de desentrañar su sentido. Para Guilbert, la Regla se presenta «como una composición de una lógica rigurosa, con un plan perfectamente equilibrado y de una unidad de estilo tal que rechaza toda disección más o menos arbitraria». Este autor señala tres indicios que permiten estructurar el texto de la Regla: la alineación y los espacios en blanco que se encuentran en el manuscrito, los signos marginales y las fórmulas literarias que sirven de introducción o conclusión. Llega a los siguientes resultados: Introducción general: finalidad e intenciones de la comunidad (1,1-15); 1.ª sección: entrada en la alianza (1,16-3,12); 2.ª sección: ideología de la comunidad (3,13-4,26); 3.ª sección: reglamento interno de la comunidad (5,1-7,25); esta sección se dividiría en tres partes: reglas generales y personales (5,1-6,8); reglas generales de la sesión de los *rabbim* (6,8-23); código penitencial de la comunidad (6,24-7,25); 4.ª sección: último grado de implantación de la comunidad: la vida en el desierto (8,1-9,11); 5.ª sección: reglas para la formación personal de los nuevos miembros (9,12-11,22). Al final de su estudio el autor concluye que la Regla de la Comunidad tiene una unidad indiscutible, con un plan bien definido y lógico y con una gran unidad de lenguaje, vocabulario, sintaxis y estilística [5].

La mayoría de los especialistas no ha aceptado estas conclusiones, como tampoco han aceptado el juicio de H. E. del Medico: «una amalgama de fragmentos dispares, que los copistas no se han molestado siquiera en agrupar de una manera lógica» [6]. J. Bec-

[4] DJD III, 180.

[5] Cf. P. Guilbert, *Le plan de la «Règle de la Communauté»*: RQ 1 (1959) 323-344.

[6] Cf. *L'énigme des manuscrits de la mer Morte* (París 1957) 160.

ker y A. R. C. Leaney se han pronunciado decididamente por el carácter heterogéneo del escrito, aunque sin precisar los detalles [7]. Por el contrario, P. Wernberg-Møller, que publicó uno de los primeros comentarios al *Manual de Disciplina,* no se ha interesado por los problemas de composición [8]. El último estudio importante consagrado a la génesis literaria de la Regla es el de J. Murphy-O'Connor. Para este exegeta, 1QS no es una compilación, es decir, una obra construida en un momento determinado por un solo autor utilizando materiales tomados de fuentes diversas, sino un escrito formado por adiciones sucesivas a un núcleo primitivo. En este proceso distingue cuatro estadios, que pueden ponerse en relación con los distintos períodos de ocupación de las construcciones de Qumrán. Así, la Regla de la Comunidad reflejaría la historia de los esenios en la época de la fundación de la secta. El estadio I está representado por 1QS 8,1-16a + 9,3-10, 8a. En esta sección se trata, en efecto, de un grupo que va a existir. La expresión *bhywt 'lh bysr'l,* «cuando éstos existan en Israel» (8,4.12; 9,3), se refiere a una visión del futuro que no vuelve a aparecer en 1QS. El autor prevé el establecimiento de una comunidad. Esta excelente observación se debe a E. F. Sutcliffe [9]. La hipótesis ha sido adoptada por Wernberg-Møller, Guilbert y Leaney. Esta sección, dominada por la idea de santidad sacerdotal, es el núcleo alrededor del cual se ha constituido el resto de la Regla. Se trata, precisa Murphy-O'Connor, del «manifiesto que ha cristalizado el ideal del movimiento prequmránico y ha conducido al establecimiento de la comunidad de Qumrán». En estas condiciones se concibe que esté prevista la función de *maśkil,* responsable de la elección y de la formación de los candidatos. Las «ordenanzas primeras» deberán observarse hasta la venida de los Mesías de Aarón y de Israel (9,10-11). Estas «ordenanzas» no serían obra del Maestro de Justicia, como supone G. Jeremias [10], sino anteriores a él. Los «hombres de la comunidad», *'nšy hyḥd* (9,10), que se le asocian, coincidirían, según Murphy-O'Connor, con «la congregación de los asideos» (1 Mac 2,42), que dio origen a la comunidad de Qumrán.

[7] Cf. J. Becker, *Das Heil Gottes* (Gotinga 1964) 39-42; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (Londres 1966) 113.

[8] Cf. *The Manual of Discipline, translated and annotated with an Introduction* (STDJ I; Leiden 1957).

[9] *The first fifteen Members of the Qumran Community. A Note on 1QS VIII, 1ss:* JSS 4 (1959) 134-138.

[10] *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963) 164.

El estadio II está representado por la sección 7,16b-19 y 8, 20-9,2. En esta parte se trata de una legislación penal, aunque no podemos decir que sea totalmente homogénea. Puesto que el título más frecuente en esta sección es *'nšy hqwdš*, «los hombres de santidad» (8,17.20.33), habría que suponer que el grupo se ha separado ya del judaísmo oficial. Lo que permite pensar que esta legislación ha ido precedida por una experiencia de vida comunitaria. El estadio III está representado por 5,1-13a + 5,15b-7,25. El título de la col. 5, «He aquí la regla para los hombres de la comunidad», describe exactamente su contenido. Murphy-O'Connor encuentra en esta sección indicios de una democratización de la comunidad en materia de autoridad. Mientras en el estadio I todo el poder estaba en manos de los sacerdotes (9,7), aquí los miembros de la comunidad participan de esa autoridad (5,2-3). En esta sección, la palabra *b'rit* aparece dieciséis veces, y se tiene la impresión de que la comunidad ha tomado conciencia de sí misma: ella es la verdadera respuesta a la alianza. Las reglas precisas para la admisión de nuevos miembros (6,13-23) y para la asamblea general, así como la tendencia casuística de la legislación penal (6,24-7,25), constituyen un conjunto legislativo detallado que exige una comunidad desarrollada, estable, con una existencia relativamente larga. Murphy-O'Connor señala que la mayoría de los contactos significativos que se dan entre 1QSa y 1QS se encuentran en este estadio III. Mientras 1QSa es una regla para el futuro de la comunidad, 1QS es una regla para el presente. Pero «1QSa apunta a una época ideal del futuro, a una comunidad que refleja la del estadio III de 1QS».

El estadio IV es complejo. Además de interpolaciones, relativamente fáciles de detectar, comprende las adiciones hechas al comienzo y al fin del documento resultante de los otros tres estadios. Estas adiciones engloban las cols. 1-4 y el himno final (9,9-11,22). Las 15 primeras líneas de la col. 1 tratan de lo que la comunidad exige de sus miembros. La adición 1,16-2,25a es un estracto de la liturgia de entrada en la alianza. Existía independientemente y ha sido incorporada a la Regla en ese momento. La instrucción sobre los dos espíritus (3,13-4,26) sería un texto heterogéneo que refleja la evolución en la forma de comprender el dualismo dentro de la comunidad de Qumrán. A pesar del diferente origen de los materiales contenidos en 1-4, todos ellos habrían estado destinados a servir de «prefacio exhortativo a una regla preexistente cuyo espíritu se había perdido de vista».

Evidentemente hay una gran parte de hipótesis en esta bri-

llante reconstrucción de la evolución literaria de 1QS. Lo que parece bien demostrado es la existencia de un núcleo muy antiguo (el estadio I), prequmránico o asideo, lo mismo que la inserción de una liturgia de entrada en la alianza, de un tratado sobre los dos espíritus y de un himno final preexistentes. Las distintas fases de desarrollo son más difíciles de determinar. Por lo mismo, no pasa de ser una pura hipótesis la relación entre las diversas fases literarias y los distintos niveles arqueológicos de ocupación de Qumrán. Por lo que toca a la evolución de las estructuras en la secta de Qumrán, debemos referirnos al importante estudio de Denis [11], quien está de acuerdo con el carácter arcaico de 8-9.

3. *Algunas instituciones de la secta según la Regla*

Teniendo en cuenta la evolución literaria de la Regla de la Comunidad en las distintas fases de su historia, no es de extrañar que las «instituciones» —también en evolución— presenten cierta falta de homogeneidad.

El gobierno de la comunidad, en la parte más antigua de la Regla, pertenece solamente a los sacerdotes, los hijos de Sadoc. «Sólo los hijos de Aarón tendrán autoridad» (9,7) en todo lo que toca a la organización interna de la comunidad. Más tarde, además de la opinión de los «hijos de Sadoc, los sacerdotes guardianes de la alianza», se requiere la opinión del «conjunto de los hombres de la comunidad *('l py rwb 'nšy ḥyḥd)* confirmados en la alianza para estar en comunidad en la ley y en la fortura *(btwrh wbḥwn)*» (cf. 5,2-3). En la fase inicial, prequmránica, deberán seleccionarse doce hombres y tres sacerdotes para realizar el objetivo perseguido por la comunidad. Los doce hombres representan sin duda a las doce tribus de Israel, y los tres sacerdotes reflejan el predominio sacerdotal. Este grupo de quince, que representa a todo Israel, deberá guardar intacta «la fidelidad en el país»; a pesar del descarrío del conjunto del pueblo, ellos practicarán el derecho y respetarán la distribución de los tiempos, es decir, el calendario (8,1-4).

El «maśkil». Este término aparece tres veces en la Regla (3, 13; 9,12.21). Se trata de un maestro de sabiduría, instructor de los miembros de la comunidad. Se encuentra ya en el más antiguo

[11] En *Aux origines de l'Église* (Brujas-París 1965) 34-47.

núcleo de la Regla. Es él quien elige a los candidatos y quien hará progresar a cada uno «a medida de su sabiduría» (9,5). El verbo *qrb* en piel que se utiliza aquí («hacer acercarse») no se encuentra jamás en el Documento de Damasco con un sentido técnico. Una vez dentro de la comunidad, hay que progresar espiritualmente a través de una mayor participación en ciertos ritos o actos realizados en el seno de la comunidad [12].

En la parte más antigua de la Regla, el instructor *(maśkil)* debe ocultar los designios de la Torá a quienes están fuera de la secta (9,17), o sea, debe guardar el secreto de las interpretaciones de la Torá propias de la secta. Por el contrario, «a los que han escogido el camino» los guiará en el conocimiento y los instruirá *(lhśkyl)* «en los secretos maravillosos» según su espíritu y según la norma del tiempo (9,17-18). La función del *maśkil* es, pues, enseñar toda la sabiduría *(kwl hśkl)* (cf. 1QS 9,13). Al comienzo de la «instrucción sobre los dos espíritus», texto capital para conocer las concepciones fundamentales de la secta de Qumrán [13], se lee: «Para el *maśkil,* para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz» (1QS 3,13-14).

El «paqid» y el «mebaqqer». El *paqid* o intendente es mencionado una sola vez en los textos de Qumrán (1QS 6,14). De este personaje se dice que está «a la cabeza de los numerosos» *(hrw'š hrabym).* Se halla encargado del examen de ingreso de todo israelita deseoso de sumarse al ideal de la comunidad. Este examen versará sobre su sabiduría *(śklw)* y sus obras. Después del examen, el *paqid* instruye al candidato en todas las instituciones de la comunidad (6,5). Pero es la asamblea plenaria de la comunidad (los *rabbim)* la que decide en última instancia qué candidato será definitivamente aceptado o rechazado (1QS 6,16). La misma asamblea interviene de nuevo, al año de la entrada en la comunidad (1QS 6,18). Además del *paqid,* en la Regla aparece el *mebaqqer* (6,12; 9,20), personaje mencionado trece veces en el Documento de Damasco. Aparentemente, ambos personajes se identifican, puesto que el *mebaqqer,* como el *paqid,* está al frente de los «numerosos» (6,12). Pero las cosas se complican por el hecho de que en un texto inédito del Documento de Damasco

[12] Para mayores detalles, cf. M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'«initiation» dans la secte de Qumrân,* en *Qumran Probleme* (Berlín 1963) 118-123.

[13] Cf. *infra,* «Doctrinas esenias», 283ss.

de la Cueva 4 se dice que el *paqid* es el «sacerdote a la cabeza de los numerosos» [14]. Por eso Milik propone ver en el *mebaqqer* un personaje laico y en el *paqid* un sacerdote. Pero, como hemos dicho, al presidente de la comunidad se le llama también *mebaqqer* en 6,12, texto paralelo de 6,14. Además, en CD 13,11-13 es el *mebaqqer* quien practica el examen a todo nuevo candidato. Parece, pues, que ambos son un solo personaje [15]. Finalmente, es de notar que en el núcleo más antiguo de la Regla no aparece ni el *paqid* ni el *mebaqqer*. Ciertos textos (1QS 6,3) suponen la existencia de verdaderos grupos compuestos de diez laicos y un sacerdote como presidente. Este hecho se ha querido poner en relación con la organización de la primera comunidad cristiana, que contaba, según Hch 1,15, aproximadamente con ciento veinte miembros, o sea, diez fieles por apóstol.

Los tribunales. La Regla atribuye la función judicial a toda la comunidad en acción colectiva, *mwšb hrbim,* «la sesión de los numerosos». Se nos ha conservado el orden de precedencia de esta asamblea: en primer lugar, los sacerdotes; después, los ancianos; finalmente, el resto del pueblo. A continuación se precisan sus atribuciones: «Serán interrogados *(yš' lw)* (traducimos por un nifal) a propósito del derecho *(mšpṭ)* y de toda especie de consejo *(kwl 'ṣh)* y de todo asunto». El pasaje es claro: la asamblea plenaria tomará una decisión judicial, formulará consejos y se pronunciará sobre cualquier causa. Los dos vocablos hebreos *mšpṭ* y *'ṣh* equivalen a κρίσις y βουλή en Eclo 25,4 (cf. 1QS 6,8-13). Este poder judicial, que se ejerce en Qumrán mediante la asamblea plenaria, corresponde perfectamente a lo que Josefo nos dice de los esenios *(Bell.* II, VIII, 9,145). Cuando ellos juzgan son por lo menos cien miembros, y así, precisa Josefo, su decisión es irrevocable.

La asamblea plenaria de Qumrán, con sus atributos judiciales, permite esclarecer el pasaje de 1 Cor 5,4, donde la comunidad es invitada por el apóstol Pablo a reunirse en asamblea plenaria para condenar al incestuoso de Corinto. La expresión griega συναχθέντων ὑμῶν equivale aquí al *mwšb hrbîm* de la Regla. 2 Cor 2,5-8 constata igualmente el castigo infligido por la mayoría de la comunidad (τῶν πλειόνων) a uno de sus miembros

[14] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...* (París 1957) 64.

[15] En el mismo sentido, F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran,* 176.

por una falta grave (injusticia o ultraje), difícil de precisar. El texto subraya el carácter democrático de las decisiones judiciales de la comunidad, que se tomaban por mayoría de votos. Esto, que agradaba sin duda a los corintios, coincidía con la práctica esenia, como dice formalmente Josefo: «Es para ellos un punto de honor obedecer a los ancianos (πρεσβυτέροις) y a la mayoría (τοῖς πλείοσιν); si diez están juntos, uno no podrá hablar si los otros nueve desean el silencio» *(Bell.* II, VIII, 9,146) [16].

La Regla difiere esencialmente del Documento de Damasco en cuanto al problema de los tribunales. Aquí la función judicial no está confiada a la asamblea plenaria, sino a jueces determinados. El Documento de Damasco nos ha conservado algunas indicaciones relativas a la elección de jueces en la comunidad (10, 4-11). Deben ser diez: cuatro pertenecientes a la tribu de Leví y de Aarón, y seis procedentes de Israel. Tienen que tener un mínimo de veinticinco años y un máximo de sesenta, y deben estar instruidos en el libro de *Hagu,* es decir de la ley (cf. *supra),* y en las «enseñanzas» o «fundamentos de la alianza» *(yswdy brît).* Pero ¿por qué diez jueçes? Rabin relacionó inmediatamente esta práctica con los diez jueces que componen el tribunal (Misná, *Sanhedrin* I, 3; cf. *b. Sanhedrin,* 7b) y con el uso de los antiguos caraítas. Pero, como estos jueces tienen también funciones administrativas, piensa que debería comparárseles más bien con los δέκα πρώτους de las ciudades helenísticas, una de cuyas principales funciones era la recaudación de impuestos [17]. Estos δέκα πρώτους aparecen, por ejemplo, en Tiberíades [18] y en Palmira, junto a los arcontes [19]. Ahora bien, en dos lugares del Documento de Damasco (14,13ss) los jueces son mencionados junto con el *mebaqqer,* y ejercen, como la mayoría de los magistrados del

[16] Para detalles, cf. M. Delcor, *Les tribunaux de l'Église de Corinthe et les tribunaux de Qumrân* (Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961; Roma 1963) II, 535-548; id., *The Courts of the Church of Corinth and the Courts of Qumran,* en *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis* (ed. por J. Murphy-O'Connor; Londres 1968) 69-84.

[17] C. Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford 1954) 49; E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (Leipzig ⁴1907) 218 y nota 218, con la bibliografía antigua.

[18] Cf. Josefo, *Vita,* 13,69 (ed. Loeb Classical Library).

[19] El arameo *šrt'* es traducido por δέκα πρώτους en la tarifa bilingüe de Palmira I, 8; cf. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford 1903) 313ss.

mundo antiguo, tanto en las ciudades fenicias o griegas como en el mundo romano y como en otro tiempo los jueces de Israel, una función administrativa: deben proveer a las obras de caridad, para las que reciben ciertos fondos recogidos a manera de impuestos. El Documento de Damasco atribuye al *mebaqqer* de todos los campamentos una función judicial, puesto que los miembros de la comunidad pueden presentarle cualquier contienda o proceso *(rîb wmšpṭ)* (CD 14,6-12). Estamos, pues, muy lejos del carácter democrático con que se ejerce la justicia en la Regla. Estas diferencias indican que sobre este punto, como sobre otros, tuvo que haber una gran evolución [20].

III. LA REGLA DE LA CONGREGACION (1Q Serek[a] = 1QSa)

Este título está tomado de la primera línea del texto: *wzh hsrk lkwl 'dt.* El término *'edah,* «congregación», es característico de este escrito, donde aparece 19 veces, frente a sólo dos en 1QS, que emplea más bien *yḥd,* «comunidad». Parece ser que el documento formaba parte del mismo rollo que 1QS y la Colección de Bendiciones. La prueba más concluyente se deduce de los restos del título: *(Sr)k hyḥd wmn,* «Regla de la comunidad y de...». El rollo, pues, contenía la Regla de la Comunidad seguida de otro escrito. La obra ha sido publicada, con traducción francesa, por D. Barthélemy en DJD I, *Qumran Cave 1,* pp. 107-118 y planchas XXII-XXIV. El texto ocupa apenas dos columnas y yuxtapone distintos reglamentos.

1. *Contenido*

Esta regla legisla con vistas a una situación futura, *b'ḥrît hymîm;* está destinado a la congregación de todo Israel «cuando se unan todos a la comunidad para caminar bajo la dirección de los sacerdotes, hijos de Sadoc, y de los hombres de su alianza, que se negaron a marchar por los caminos del pueblo» (1,1-3). A continuación se menciona la instrucción de los nuevos aspirantes en los preceptos de la alianza y en sus ordenanzas. Estos

[20] Consúltese la bibliografía de la *Regla de la Comunidad,* pp. 100s.

nuevos miembros incluyen mujeres y niños (1,4-5). El título «Reglamento para todos los ejércitos» introduce las normas para la promoción a las distintas funciones. Unicamente a partir de la edad de veinte años se concede la posibilidad de casarse y vivir en comunidad. A partir de los veinticinco, el individuo puede ejercer una responsabilidad al servicio de la congregación. A los treinta puede desempeñar funciones superiores, ocupar el puesto de jefe de las distintas organizaciones: millares, centurias, cincuentenas, decenas. Llegado a la vejez, se le confiarán responsabilidades en consonancia con sus fuerzas. Hay una sección consagrada a los levitas, «que se mantendrán cada uno en su puesto a las órdenes de los hijos de Aarón».

Otra sección está dedicada a las asambleas, a su preparación, convocatoria, exclusión de las mismas, sistema de precedencia (1, 26-2,17). La sección relativa a la precedencia es de la mayor importancia, debido al lugar que se atribuye al Ungido de Aarón y al Ungido de Israel, este último situado después del sacerdote. Tales personajes aparecen en el siguiente contexto: «He aquí (el orden) de la sesión de los famosos, invitados a las asambleas de las deliberaciones comunes». Desgraciadamente, el texto tiene algunas lagunas, pero su sentido general es bastante claro. El pasaje completa las concepciones de 1QS sobre los Mesías. El Mesías de Aarón es el sumo sacerdote y el jefe de toda la congregación de Israel; el Mesías de Israel, jefe político, le está subordinado. El pasaje de 2,11-12 ha recibido la mayor atención de los especialistas. El verbo que introduce la llegada del Mesías es indiscutiblemente *ywlid,* hifil del verbo *yld,* «hacer nacer», como lo han reconocido Barthélemy y otros especialistas que han podido examinar directamente el manuscrito. Pero Barthélemy y Milik han corregido el verbo en *ywlik,* «hacer venir», lo que es inútil y contradice la regla de oro de la crítica textual: *lectio difficilior, lectio securior.* Debemos pensar que el sujeto de la frase es Dios y entender: «Si Dios causa el nacimiento del Mesías». El texto hace alusión, aparentemente, al Mesías davídico, laico, y se refiere probablemente a Sal 2,7: «Yahvé me ha dicho: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» [21].

[21] E. F. Sutcliffe, *The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning:* RQ 2 (1960) 541-547; cf. también R. Gordis, *The «begotten» Messiah in the Qumran Scrolls:* VT 7 (1957) 191-194, que rechaza la corrección de *ywlid* por *ywlik.* Para la discusión de todo el pasaje, cf. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957) 96-104.

Las últimas líneas de la col. 2 describen el banquete escatológico tal como es pintado en los pseudoepígrafos y en la literatura rabínica [22]. Se presenta esencialmente como una proyección de la comida de la comunidad que se practicaba en Qumrán según 1QS 6,1-6, pero con la presencia de los Mesías. Ambos textos ofrecen las mismas rúbricas litúrgicas. En ambos se menciona la expresión «preparación de la mesa y del vino», con la diferencia de que en 1QSa se precisa que se trata de la «mesa de la comunidad» *(šulḥan hayaḥad)*, detalle ausente de 1QS. El zumo de uva es denominado *tiroš* en los dos casos. En ambas comidas, el sacerdote presidente bendice el pan y el vino, y sólo después pueden los demás comenzar a comer. El texto de 1QSa precisa que, una vez que el sacerdote ha pronunciado su bendición, el Mesías de Israel podrá tomar el pan, y sólo después podrán los demás miembros de la congregación decir su bendición, cada uno según su rango. Una última precisión es que para estas comidas se requiere al menos la presencia de diez hombres.

2. *Horizonte de 1QSa*

Para el editor del texto, D. Barthélemy, «la congregación de Israel» a que se refieren las dos columnas no se identifica con la comunidad *(yḥd)* de que trata 1QS. La «congregación» sería la de los asideos del tiempo de Judas Macabeo, mientras que la «comunidad» sería la comunidad esenia, nacida del movimiento asideo. Esta tesis no ha sido aceptada por numerosos autores, para quienes el horizonte de estas dos columnas es escatológico y mira al final de los tiempos, *b'ḥryt hymym* (1,1) [23]. Se ha señalado además que 1QSa no se sirve exclusivamente de la palabra *'dh*, «congregación», sino que utiliza varias veces *yḥd* (1,26.27; 2,2. 11.17.18). Se encuentra incluso la expresión *'dt ḥyḥd*, «congregación de la comunidad» (2,21), lo cual parece indicar que ambos términos se emplean indistintamente [24]. Toda la parte final, claramente escatológica, con la presencia de los dos Mesías, no se ajusta al período asideo. Para Carmignac, 1QS se dirige a un pequeño grupo de aspirantes a la perfección, a los que quiere

[22] Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 1146ss.

[23] Cf., por ejemplo, Van der Woude, *op. cit.*, 97-98.

[24] A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens...*, 119, n. 1.

proteger en una especie de vida monacal, mientras que el autor de 1QSa entiende que todo el pueblo judío puede entrar en tal círculo. A esa comunidad ampliada, dice Carmignac, se le da el título bíblico de «congregación de Israel» y se le ofrece por anticipado un reglamento. La fecha de composición de 1QSa se situaría en los alrededores del 110 a. C.[25].

IV. COLECCION DE BENDICIONES (1Q Serek^{b} = 1QSb)

Los fragmentos de 1QSb son parte del mismo manuscrito de 1QS y 1QSa. Al parecer, el texto abarcaba originariamente al menos seis columnas, de las que cinco se han conservado en parte. Como 1QSb se encontraba en la parte exterior del rollo, resultó más dañado. Sin embargo, los editores consiguieron ordenar los fragmentos no destruidos. En su forma actual comprende la bendición de los fieles, la bendición del sumo sacerdote, la bendición de los sacerdotes y la bendición del príncipe de la Congregación. Cada bendición es introducida por unas líneas en prosa donde se indica el destinatario: «Palabras de bendición. Al *maśkil*. Para bendecir a los que temen a Dios... Palabras de bendición. Al *maśkil*. Para bendecir a los hijos de Sadoc, los sacerdotes...». El estilo y el vocabulario de este escrito están emparentados con el de la Regla de la Comunidad (1QS) y con el de los Himnos (1QH). Se han contado 17 contactos con 1QS y 18 con 1QH; en consecuencia, ha surgido la cuestión de si este escrito no sería obra del Maestro de Justicia, a quien se atribuye también la Regla de la Guerra, la Regla de la Comunidad, la Regla de la Congregación y los Himnos[26].

Es difícil precisar el uso que se hacía de este escrito. Barthélemy, el editor, escribía: «Es dudoso que esta colección de bendiciones fuera utilizada en la liturgia de los sectarios durante sus asambleas anuales. Parece más bien que se trata de una composición «teórica», inspirada en breves fórmulas como las que aparecen (también probablemente ampliadas) al comienzo de 1QS. Añadamos que entre los fragmentos de la Cueva 4 se encuentra

[25] Cf. J. Carmignac y otros, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* II (París 1963) 12.

[26] Cf. J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân* II, 32.

igualmente una colección de maldiciones (¿y de bendiciones?)»[27]. Carmignac es de la opinión contraria: «La ausencia de toda alusión personal (a diferencia de los Himnos) hace suponer que estos poemas tenían una función litúrgica; es fácil imaginar que tales bendiciones eran pronunciadas por el jefe de los sacerdotes, originario de la familia de Sadoc, o por su representante; pero ignoramos a qué ceremonia solemne estaban destinados los poemas». Desde un punto de vista doctrinal, la bendición del «príncipe de la congregación» tiene el mayor interés. Este personaje, sin duda escatológico, se identifica con el *nasî' kol ha'edah* de CD 7,20, y probablemente con el Mesías de Israel. Puesto que se le aplica Is 11,1-5, cabe preguntarse si este Mesías no sería de origen davídico. Tanto más cuanto que el autor pasa de la paráfrasis de Isaías a la de Nm 24,17 utilizando la palabra *šebeṭ* como engarce. El retrato del «príncipe de la congregación» que se perfila tras la bendición es el de un jefe guerrero encargado de renovar la alianza de la comunidad y de restaurar por siempre el reino de su pueblo. En esta perspectiva, debe tratar con justicia a los pobres y a los humildes y exterminar a los impíos. Este personaje sirve de contrapunto al personaje al que apunta la bendición del sumo sacerdote, es decir, al Mesías de Aarón de 1QS y del Documento de Damasco y al «sacerdote» presidente del banquete escatológico de 1QSa[28].

BIBLIOGRAFIA
(sobre 1QS, 1QSa y 1QSb)

D. C. Allison, *The Authorship of 1QS III, 13-IV, 14:* RQ 10 (1979-1982) 257-268.
Y. Baer, *Serek ha-Yahad (The Manual of Discipline, a Jewish-Christian Document from the Beginning of the Second Century C. E.):* «Zion» 29 (1964) 1-60 (en hebreo moderno).
H. Bardtke, *Literaturbericht über Qumram VII. Teil. Die Sektenrolle. 1QS:* ThRsch 38 (1973-74) 257-291.
G. Baumbach, *Qumrân und das Johannes-Evangelium. Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumrân und das Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen* (Berlín 1958).
J. M. Baumgarten, *On the Testimony of Women in 1QSa:* JBL 76 (1957) 266-269.

[27] DJD I, *Qumran Cave 1*, 120.
[28] Cf. D. Barthélemy, *op. cit.*, 122.

Id., *1QSa, I, 11: Age of Testimony or Responsibility:* JQR 49 (1958-1959) 157-160.
Id., *The Meaning of 1Q Serek III, 2-3:* RQ (1967) 287-288.
P. Borgen, *«At the Age of Twenty» in 1QSa:* RQ 13 (1961) 267-277.
G. Brisebois, *De momento Regulae Communitatis seu Unionis Qumrân ad originem vitae religiosae:* «Antonianum» 34 (1959) 3-31.
J. Carmignac, *Conjecture sur la première ligne de la Règle de la Communauté:* RQ 2 (1959) 85-87.
Id., *Quelques détails de lecture dans la «Règle de la Congrégation», le «Recueil de Bénédictions» et les «Dires de Moïse»:* RQ 4 (1963) 83-96.
J. M. Casciaro, *El tema del «misterio» divino en la «Regla de la Comunidad» de Qumrán:* SCrTheol 7 (1975) 481-497.
S. Cavaletti, *YDʿ nel Manuale di Disciplina:* «Sefarad» 18 (1958) 333-335.
R. Deichgräber, *Die Gemeinderegel X, 4:* RQ 2 (1960) 277-281.
B. Dombrowski, *Erscheinung, Wesen und Ideologie der Assoziation von Hirbet Qumran nach dem Manual of Discipline (1QS)* (Universidad de Basilea, 1962-1963; tesis no publicada).
J. L. Duhaime, *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân:* RB 84 (1977) 566-594.
E. Ettisch, *Eschatologisch-astrologische Vorstellungen in der Gemeinderegel (X, 1-8):* RQ 1 (1958) 3-19.
A. Fitzgerald, *MTNDBYM in 1QS:* CBQ 36 (1974) 495-502.
H. Goedhart, *De slothymne van het Manual of Discipline. A theological-exegetical study of 1QS X, 9-XI, 22* (Rotterdam 1965).
P. Guilbert, *Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté:* RQ 1 (1958) 199-212.
Id., *Le plan de la «Règle de la Communauté»:* RQ 1 (1959) 323-344.
S. B. Hoening, *On the Age of Mature Responsibility in 1QSa:* JQR 48 (1957-1958) 371-375.
Id., *The Age of Twenty in Rabbinic Tradition and 1QSa:* JQR 49 (1958-1959) 209-214.
S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts. The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 129-142.
R. G. Jones, *The Manual of Discipline (1QS), Persian Religion, and the Old Testament, The Teacher's Yoke* (Studies in Memory of H. Tranham; Waco, Texas, 1964) 94-108.
F. du T. Laubscher, *Notes on the Literary Structure of 1QS 2: 11-18 and its Biblical Parallel in Deut. 29:* JNSL 8 (1980) 49-55.
T. W. Leahy, *A Study of the Language of the Essene Manual of Discipline* (Baltimore 1958; tesis no publicada).
Id., *Studies in the Syntax of 1QS:* Bibl 41 (1960) 135-157.
A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (Londres 1966).

R. Leivestad, *Enthalten die Segenssprüche 1QSb eine Segnung des Hohenpriesters der messianischen Zeit?:* ST 31 (1977) 135-145.
I. Lévy, *Le très saint nombre 50 et la clé des faveurs éternelles dans le Manuel essénien de discipline:* «Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques» 45 (1959) 117-128.
J. Licht, *A Copyist's Error in the Manual of Discipline:* IEJ 8 (1958) 110-112.
Id., *The Emendations of 1Q Serek:* «Leshonenu» 24 (1959-1960) 109 (en hebreo moderno).
Id., *The Rule Scroll. A Scroll from the wilderness of Judaea. 1QS-1QSa-1QSb* (texto, introducción y comentario) Jerusalén 1965 (en hebreo moderno).
J. T. Milik, *Texte des variantes des dix manuscrits de la Règle de la Communauté trouvés dans la grote 4:* RB 67 (1960) 411-416, recensión de P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, op. cit., *infra.*
L. Moraldi, *Studio e conoscenza nelle Regole degli Esseni di Qumrân:* BibOr 13, 199-209.
S. Mowinckel, *Zwei Qumran-Miszellen:* AZW 73 (1961) 297-299.
J. Murphy-O'Connor, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté:* RB 76 (1969) 528-549.
P. von der Osten-Sacken, *Bemerkungen zur Stellung des Mebaqqer in der Sektenschrift:* ZNW 55 (1964) 18-28.
Id., *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Gotinga 1969).
J. Poully, *La Règle de la Communauté de Qumrán. Son évolution littéraire* (Cahiers de la Revue Biblique 17; París 1976).
Id., *L'évolution de la législation pénale dans la communauté de Qumrân:* RB 82 (1975) 522-551.
E. Puech, *Remarques sur l'écriture de 1QS VII-VIII:* RQ 10 (1979-1982) 35-43.
I. Renov, *A Proposed Reading of the Manual of Discipline X, 4:* JSS 3 (1958) 356-362.
G. Rinaldi, *L'«ultimo periodo» della storia. Considerazioni sulla Regola a (1QSa) di Qumran:* «Bibbia e Oriente» 7 (1965).
E. F. Roop, *A Form Critical Study of the Society Rule (1QS) at Qumran* (Diss.; Claremont 1972).
L. Rost, *Die Anhänge der Ordensregel (1QSa und 1QSb):* «Theologische Literaturzeitung» 82 (1957) col. 667-672.
H. P. Rüger, *HW H-Er. Zur Deutung von 1QS 8,13-14:* ZNW 60 (1969) 142-144.
S. Sabugal, *1Q Regla de la Comunidad IX, 11. Dos Ungidos, un Mesías:* RQ 8 (1972-75) 417-423.
P. Sacchi, *1QS III, 15 sgg. e 1 Sam. II, 3:* «Rivista degli Studi Orientali» 44 (1969) 1-5.

B. Sharvit, *Miedo del juicio en el Manual de Disciplina (1QS):* «Beth-Mikra» 20 (1974-75) 392-396 (en hebreo moderno).
Id., *La calidad de Sabiduría en la imagen del Zaddik en 1QS:* «Beth-Mikra» 19 (1973-74) 526-530 (en hebreo moderno).
S. H. Siedl, *Qumran, eine Mönchsgemeinde im alten Bund. Studie über Serek ha-Yahad* (Roma 1963).
L. R. Stachowiak, *Paraenesis Paulina et Instructio de duobus spiritibus in «Regula» Qumranensi:* «Verbum Domini» 41 (1963) 245-250.
Id., *Explicaciones filológicas de la regla esenia:* «Materialy pomoznicze do wykldów z biblistyki» 1 (1975) 167-183 (1QS 1,3-2,10); 2 (1977) 141-163 (1QS 2,10-4,1) (en polaco).
E. F. Sutcliffe, *The Rule of the Congregation II, 11-12: Text and Meaning:* RQ 2 (1960) 541-547.
S. Talmon, *The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumran Literature,* en *Qumrân* (ed. por M. Delcor; París-Gembloux 1978) 265-284.
Y. Thorion, *The Use of Prepositions in 1Q Serek:* RQ 10 (1979-82) 405-433.
M. Treves, *The Two Spirits of the Rule of the Community:* RQ 3 (1962) 449-452.
G. Turbessi, *La regola della comunità di Qumrân. Introduzione, note e traduzioni,* en *Regole monastiche antiche* (Roma 1974) 51-89.
W. Wegner, *Studies in Qumran Creation Terminology on the Basis of 1QS 3: 13-18 and Parallel Texts* (Diss. Univ. Wisconsin, 1974).
M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der «Ordensregel» vom Toten Meer* (Studia Postbiblica 3; Leiden 1961).
P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline, translated and annotated with an Introduction* (STDJ I).
Id., *Waw and Yod in the Rule of the Community (IQS):* RQ 2 (1960) 223-236.
Id., *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 13-IV, 26):* RQ 3 (1962) 413-441.
Id., *The Nature of the Yahad according to the Manual of Discipline and Related Documents:* «Annual of Leeds University Oriental Society» (1967-1968) (Leiden 1969) 56-81.
Id., *Sacerdotes y laicos en la Comunidad de 1QS,* en *Hom. M. Wallenstein* (Jerusalén 1979) 72-83 (hebreo moderno).
Y. Yadin, *A Crucial Pasage in the Dead Sea Scrolls (1QSa II, 11-17):* JBL 78 (1959) 238-241.

V. LOS HIMNOS (= 1QH)

Los Himnos o *Hodayot* fueron publicados por E. L. Sukenik (cf. la bibliografía al final de la sección). El editor consiguió reconstruir 18 columnas más o menos completas, pero dejó sin localización precisa 66 fragmentos. Parece ser que el manuscrito constaba originalmente de dos rollos. Del primero, muy estropeado, no poseemos más que los restos de siete columnas. El segundo estaba formado, al menos, por seis hojas de cuero, cada una de las cuales comprendía cuatro columnas, lo que da un mínimo de 24 columnas. Las tres primeras se han perdido, y la cuarta es la 17 de Sukenik; la quinta y las siguientes, hasta la 16, corresponden a las cols. 1-12 de este editor; la 17 está representada por el fragmento 5; la 20 (= 18), por los frags. 1, 46 y 48; la 19 es la 18 de Sukenik; la 20 se ha conservado en los frags. 6, 9 y 50; la 21, en los frags. 2 y 8; la 22, en los frags. 3 y 7; la 23, en el frag. 4; la 24 no se ha conservado. Esta es la reconstrucción de Carmignac, *Les Textes de Qumrân...* I, 129.

El primer rollo y el segundo hasta la col. 11 son obra de un calígrafo que sabe trazar caracteres regulares y elegantes, pero menos cuidados que los de la Guerra. Junto a esta primera mano aparece la de un segundo escriba menos experto, que no separa bien unas palabras de otras. N. Avigad fecha ambas escrituras en la época herodiana [1]. Malachie Martin [2] ha reconocido hasta tres manos distintas en 1QH. J. T. Milik ha publicado dos fragmentos de Himnos de la Cueva 1 que pertenecen al final del primer rollo. Según una comunicación de J. Strugnell, los restos de seis manuscritos procedentes de la Cueva 4 completan en diversos lugares las lagunas de 1QH [3]. El mismo autor señala además la presencia de cuatro o cinco manuscritos fragmentarios cuyo estilo se asemeja sensiblemente al de las *Hodayot,* si bien el texto no corresponde exactamente a ninguna de las secciones conocidas de la obra.

Los Himnos son de una extensión desigual. Algunos, muy breves, constan sólo de ocho líneas (por ejemplo, 7,26-33); otros son más extensos y ocupan una columna entera (como 4, etc.). En ciertos casos hay hasta tres salmos por columna. Sin contar

[1] Cf. *The Paleography of the Dead Sea Scrolls,* art. cit., 76-77.

[2] *The Scribal character of the Dead Sea Scrolls* I (Bibliothèque du Muséon 45; Lovaina 1958) 59-64.

[3] Cf. *Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân:* RB 63 (1956) 64.

los salmos representados únicamente en los fragmentos, hay que calcular en 1QH más de treinta composiciones hímnicas. Estas son introducidas habitualmente, en las partes bien conservadas, por la fórmula *'wdkh*, «yo te alabo». Es la frecuencia de este verbo lo que indujo a Sukenik a dar a la colección entera el título de *Hodayot*.

1. *Género literario*

La fórmula «yo te alabo, Señor» aparece al comienzo de estas composiciones unas 13 veces. En ocasiones es la fórmula «Bendito seas tú, Señor» la que señala el comienzo absoluto de un himno (cf. 5,20; 10,14, pero no 11,29.32). La fórmula inicial anuncia ya en parte el género literario del texto, diferenciándolo al mismo tiempo de otros salmos del mismo género conservados en el AT. Los salmos canónicos comienzan raramente con la fórmula «yo te alabo» (pero cf. Sal 9,2; 138,1; Eclo 51,1; Is 12,1). En su lugar emplean fórmulas como: «Yo te exaltaré» (Sal 30,2), «Te bendeciré» (Sal 34,2) o el imperativo «dad gracias» *(hwdw)* (Sal 107, 1). Gunkel observa que estos *incipit* son semejantes a los de los himnos de alabanza. Las palabras siguientes indican que se trata de una acción de gracias.

Puesto que el nombre de la divinidad invocada debe aparecer necesariamente, los Himnos mencionan el nombre de Adonay, en vocativo, después del verbo de introducción «yo te alabo». En esto no se diferencian de las otras oraciones del AT, en las que es habitual el nombre divino. Sin embargo, hay una diferencia. El nombre de Yahvé es sustituido sistemáticamente por el de Adonay, sustitución debida simplemente al cuidado habitual de los sectarios para no pronunciar el nombre inefable. Sigue el motivo de acción de gracias, generalmente introducido por la conjunción *ki* (2,20.31; 3,19.37; 5,20; 7,6.26.34; 11,3, etc.). Lo más frecuente es encontrar el motivo expuesto en forma positiva (2,20. 31; 3,19.37; 5,20; 7,6.26.34; 11,3), aunque a veces aparece en forma negativa (5,20; 7,34). En distintos lugares, el salmista agradece a Dios el haberle librado de sus enemigos. Esto es claro en 2,21; 2,31; 3,5 (texto corrompido); 5,5; 5,21. Junto a este tema de la liberación de los enemigos se abre paso la acción de gracias por beneficios excepcionales, de un orden muy personal, con que ha sido favorecido el salmista: el haber sido elegido en la comunidad, el que Dios le haya revelado sus misterios (3,20; 4,5; 6,4;

7,6-7.26.34; 8,4ss; 10,14; 11,3...). De ahí la usual repetición de toda una fraseología compuesta con los términos *yd', śkl, bynh*.

El parecido con los cánticos de acción de gracias individuales del AT aparece especialmente en los Himnos que tratan de la liberación frente a los enemigos. Es sabido, en efecto, que la estructura de las acciones de gracias del AT contiene habitualmente los tres puntos resumidos en Jon 2,3: en mi aflición — grité a Dios — que me escuchó. Esta estructura aparece, por ejemplo, en 5,5-19 y ha sido bien analizada por S. Mowinckel[4]. En el AT, la narración de la liberación experimentada constituye el elemento principal del canto de acción de gracias individual. Veremos en seguida que esta tipología ha sido frecuentemente quebrada en los cánticos de acción de gracias de Qumrán. Pero, antes de tratar este tema, conviene señalar una diferencia esencial entre los cánticos de acción de gracias individuales de Qumrán y los del AT.

Según Gunkel[5], el cántico de agradecimiento individual incluye frecuentemente, por parte del salmista, el anuncio de un sacrificio de acción de gracias (Sal 116,13.17-19; 107,22; 27,6; Jon 2,10; cf. Sal 66,13-14). Sabemos precisamente que el canto de acción de gracias, *todah*, lleva el mismo nombre que el sacrificio de acción de gracias, y que este último, según Gunkel, constituye el marco normal del Himno. Pero es de notar que el término *todah* en el sentido de acción de gracias es evitado cuidadosamente en las *Hodayot*, sin duda para evitar toda confusión posible con los sacrificios de acción de gracias *twdwt*, irrealizables en Qumrán, en el desierto. Por otra parte, se explica que no se anuncie ningún sacrificio de acción de gracias, dado que el marco en que se recita el salmo no es ya el templo de Jerusalén. El salmista dice: «Lejos de sus asambleas bendeciré tu nombre» (2, 30). En lugar de *twdh*, en nuestros himnos encontramos el término *hwdwt*, «acciones de gracias» (11,4), en paralelismo con *(thl)h*. El término *hodah* es prácticamente desconocido del AT, donde sólo aparece en un dudoso pasaje de Neh 12,8. La estructura del género veterotestamentario se rompe en 3,1-18. Sin duda, a pesar del mal estado de conservación del comienzo de la columna, es posible reconocer el anuncio de la liberación del salmista seguido de la descripción de sus desgracias, pero en una forma y con unos términos que no aparecen en los cantos veterotesta-

[4] *Some remarks on Hodayoth XXXIX, 5-20:* JBL 75 (1956) 270.

[5] *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Gotinga 1933) 273.

mentarios de acción de gracias. Sorprende encontrar dentro del género literario de la acción de gracias el anuncio del nacimiento del Mesías davídico [6].

H. Bardtke tiene razón cuando escribe a propósito de los Himnos: «Pueden reconocerse todos los elementos de las distintas formas, pero no se encuentra un solo cántico que se limite a los elementos formales de un género particular de la salmodia bíblica» [7]. De hecho se reconocen fácilmente elementos de los himnos de alabanza (col. 1) e incluso del estilo sapiencial (1,35). Los himnos de acción de gracias en que se trata de la elección del salmista son los que más se apartan de la tipología clásica del AT. El salmista agradece a Dios que haya derramado sobre él su Espíritu Santo (7,7), que le haya permitido conocer la verdad y secretos maravillosos (7,26; 11,4.16.28), que no haya hecho «caer su suerte, su lote, en la congregación de vanidad» (7,34), que le haya «sacado del *šeol*» (3,19). Hay también consideraciones sobre la potencia de Dios presentadas en forma interrogativa (7,28). Uno de los himnos más típicos de este grupo se encuentra sin duda en 10,3-14. Se aparta de tal modo del tipo veterotestamentario, que únicamente queda el tema general de alabanza a Dios. Aparecen nuevos temas que describen las etapas de la iniciación de los fieles, su purificación, su integración en la comunidad, comparada a una resurrección y a una nueva creación.

La cuestión, pues, del género literario de nuestros Himnos es una cuestión compleja que merecería todo un estudio. Para abordarla hay que estudiar los Salmos y las Odas de Salomón, así como las piezas litúrgicas conservadas en los libros deuterocanónicos y en los apócrifos, como los Testamentos de los Doce Patriarcas, el libro de los Jubileos, el libro etiópico de Henoc, las Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón, el cuarto libro de Esdras, etc. Además, para completar el estudio de la lírica esenia habría que estudiar, desde el punto de vista de la historia de las formas, entre otros, los salmos situados al final de 1QS o insertados en 1QM y los salmos no canónicos del Rollo de los Salmos de la Cueva 11 publicado por J. A. Sanders (en DJD IV). Entre éstos se encuentran los tres primeros de los cinco salmos apócrifos conocidos y conservados en siríaco. Mucho antes de este des-

[6] Cf. detalles en M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, in loc.

[7] Cf. H. Bardtke, *Considérations sur les cantiques de Qumrân:* RB 63 (1956) 223.

cubrimiento (el Rollo fue abierto en 1961), ya habíamos sugerido nosotros su probable origen esenio [8].

2. *El «yo» de los Himnos y la cuestión del autor*

Hemos situado los Himnos entre los cánticos de acción de gracias individuales. Como veremos luego, el «yo» que se expresa en ellos es realmente un individuo. De todos modos, la literatura bíblica nos ha conservado pocos cánticos de acción de gracias de la comunidad. Gunkel cita Sal 66,8-12; 67; 124; 129; Is 12,3-6 y SalSl 13,1-3. En Qumrán, el «nosotros» aparece únicamente en los frags. 10,6.7: «Nos hemos reunido en comunidad... y cantaremos juntos»; frag. 18,2: «Nuestra oreja»; frag. 47,1(?): «Nos alegraremos». En estos pasajes, el «nosotros» se refiere evidentemente a la comunidad. Bardtke ha tratado ampliamente el problema del «yo» de los Himnos. Después de estudiar las formas nominales (el cuerpo y sus partes, el alma, el corazón, el espíritu, etcétera) y las formas verbales acompañadas de sufijo de primera persona, concluye con razón que los giros nominales y verbales empleados son ininteligibles a menos que se trate de un «yo» individual, no colectivo [9]. Este «yo» habla de su juventud, de su padre, de su madre, de sus amigos, de sus parientes. Pero ¿con quién se puede identificar? Muchos de nuestros salmos nos cuentan experiencias personales que sólo pueden atribuirse a un personaje excepcional, que se suele identificar con el Maestro de Justicia. En numerosos pasajes, el salmista aparece como un jefe de comunidad, un guía de hombres. Esto queda claro en 2,13-14, donde se presenta como una bandera, como un estandarte que agrupa a toda la comunidad. En 2,17-18 se manifiesta como un mediador de doctrina: «Tú has puesto la inteligencia en mi corazón para abrir la fuente de la ciencia a todos los inteligentes». Igualmente en 4,27 se alude a los discípulos del salmista: «los que se han reunido en tu alianza y me han escuchado». Su comunidad es comparada a una construcción (7,8-9; cf. 6,26). El es comparado a un padre para con los miembros de la comunidad (7,20), la cual es como el «retoño» al que hay que hacer crecer (8,23-25). Sus manos abren la fuente a los piadosos fieles (8,21).

[8] Cf. M. Delcor, *Cinq nouveaux psaumes esséniens?:* RQ 1 (1958) 85-102, estudio corregido y aumentado en *Les Hymnes de Qumrân...*, 299-319.

[9] Cf. *Das Ich des Meisters in den Hodayoth von Qumran:* «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität» 1 (1956-57) 93-104.

Según 14,18, el personaje que se presenta en escena hizo entrar en la comunidad *(yḥd)* a todo un grupo del que él era jefe: «los hombres de mi asamblea». El se propone evangelizar a los humildes (18,14). A causa del acento personal de ciertos detalles autobiográficos, en particular su destierro (4,8) y en general la persecución de que ha sido objeto, es fácil suponer que nadie mejor que el Maestro de Justicia ha podido componer los himnos en que se trata de él.

Es difícil imaginar que un discípulo haya utilizado tales acentos para hablar de su maestro. Los himnos que pueden atribuirse al jefe de la secta poseen una gran riqueza de expresión y se reconocen fácilmente por un vocabulario en el que abundan las palabras raras (cf. 4; 5; 6; 7,6-25; 8; 3,1-18; 2,1-19, etc.). Numerosos autores atribuyen al Maestro de Justicia la paternidad literaria de los himnos; incluso han intentado esbozar su retrato a partir de estos salmos. Menahem Mansoor ha comparado los pasajes autobiográficos de los Himnos con lo que se dice del Maestro de Justicia en 1QpHab y en el Documento de Damasco [10]. Nosotros mismos hemos esbozado el retrato del Maestro de Justicia según los Himnos bajo tres aspectos principales: 1) el jefe es el padre de la congregación; 2) el doctor, mediador, nuevo Moisés; 3) el salmista, siervo doliente amenazado por la persecución [11]. En todo caso hay que subrayar que el Maestro de Justicia, en los Himnos, no se aplica ningún título mesiánico. Aunque algunas expresiones reflejan una situación análoga a la del Siervo de Yahvé, todo indica claramente que él no ha comprendido esta figura en un sentido mesiánico. En uno de los himnos, que cita Is 61,1 a propósito del anuncio de la buena nueva a los humildes, el salmista ha evitado, sin duda voluntariamente, referirse a la expresión de Isaías: «Yahvé me ha ungido». Junto a himnos muy personales, hay otros que pueden fácilmente ser puestos en boca de cualquier fiel (cf. 7,26-33; 7,34; 12, etc.). Teóricamente podrían atribuirse a un discípuulo del Maestro de Justicia, si bien

[10] Cf. M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns, translated and annotated, with an Introduction,* en STDJ III (Leiden 1961) 45-49. En el mismo sentido puede leerse H. Michaud, *Le Maître de Justice d'après les Hymnes de Qumrân:* «Bulletin de la Faculté libre de théologie protestante de Paris» (1956) 67-77.

[11] Cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân,* 62-71, y *Le Docteur de Justice nouveau Moïse, dans les Hymnes de Qumrân,* en R. de Langhe y otros, *Le Psautier. Ses origines, ses problèmes littéraires, son influence* (Orientalia et Biblica Lovaniensia IV; Lovaina 1962) 407-423.

el vocabulario es lo suficientemente homogéneo para poder suponer que el mismo Maestro los compuso para uso de sus fieles.

3. *«Sitz im Leben» de los Himnos*

Por lo que se refiere a la ocasión en que fueron compuestos los Himnos, se han propuesto dos tesis.

a) Tesis de H. Bardtke.

Este autor parte de las conclusiones de la obra de Ludin Jansen [12], quien, estudiando la salmodia judía de los dos primeros siglos a. C., muestra que ciertos salmos no eran usados con fines cultuales, sino recitados en círculos de sabios con fines edificantes y didácticos. Bardtke extiende lo esencial de esta teoría a nuestros salmos. Muestra que, en distintos lugares de los himnos, la oración se convierte en una reflexión de orden intelectual en la que se habla del hombre en tercera persona (11,11-14; 13,17-18). Señala con razón que en la col. 11 tenemos una especie de catecismo que describe el camino de salvación para cada miembro de la comunidad. Subraya que la formulación de esta parte dogmática se acerca a la de 1QS y que en 1,35 aparece el estilo del discurso sapiencial: «Escuchad vosotros, los sabios...». La presentación didáctica excluye, según él, que los himnos pudieran servir para el culto de la comunidad y supone que fueron compuestos «para el uso personal de los miembros de la secta, considerados aisladamente» [13].

Muchas de las observaciones de Bardtke son válidas, pero hay que objetarle, con Dupont-Sommer, que haya exagerado el carácter didáctico de los himnos a expensas de su carácter lírico.

b) Tesis de Bo Reicke.

Bo Reicke mantiene una tesis diametralmente opuesta a la de Bardtke [14]. Defiende que los Himnos de Qumrán están directa-

[12] *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr «Sitz im Leben»* (Oslo 1937).

[13] H. Bardtke, *Considérations sur les cantiques de Qumrân:* RB 63 (1956) 220-233.

[14] *Remarques sur l'histoire de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumrân,* en *Les manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg 25-27 mayo 1955; París 1957) 38-44.

mente relacionados con el culto: «No es un contrasentido pensar que estos salmos fueron compuestos en primer lugar para el culto y no, contrariamente a lo que podría deducirse del carácter sectario de la comunidad, que son el resultado de una literatura de edificación privada». Reicke no se contenta con relacionar los Himnos con el culto, sino que extiende esta relación a los comentarios bíblicos. Para probar su tesis recurre al *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría, donde se habla de los terapeutas. Filón describe, en efecto (§ 65ss), la gran fiesta sabática celebrada cada siete semanas. Al final de la comida, el presidente (ὁ πρόεδρος) presenta una exégesis alegórica de un pasaje de la Escritura, a la que los asistentes dan su aprobación. Reicke piensa, como otros, que el comentario de Habacuc podría situarse en el marco de las comidas cultuales esenias. Filón señala que el superior, después de su exposición exegética, canta un salmo en honor de Dios, salmo compuesto por él mismo o tomado de autores antiguos. Para Reicke, en este momento del culto puede situarse la composición de ciertos himnos de Qumrán en los que el «yo» designa a un representante de la comunidad comparable con el jefe de la comunidad de los terapeutas.

La tesis de Bo Reicke es interesante en cuanto que intenta explicar el *Sitz im Leben* de la literatura de Qumrán en analogía con el de la literatura de los terapeutas, con la que está estrechamente relacionada [15]. Pero, aun limitándonos a los Himnos, debemos formular varias objeciones.

Es cierto que un pasaje de los Himnos hace referencia a composiciones musicales y poéticas de los esenios destinadas a narrar la gloria de Dios:

> «Tú colocas las palabras en hilera
> y el soplo de los labios en medida.
> Eres tú quien saca los sonidos para sus misterios
> y el soplo para sus invenciones,
> para que tu gloria sea conocida
> y puedan ser narrados tus portentos...» (1,28-29).

Este texto debe relacionarse con el pasaje donde Filón enumera las distintas composiciones poéticas cantadas por los terapeutas

[15] Sobre este último punto, cf. G. Vermes, *Essenes and Therapeutae*, en su colección de artículos *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden 1975) 30-36.

(*De vita contemplativa*, § 80). Pero debemos añadir que nada permite descubrir un marco cultual en el pasaje citado ni en ningún otro de los Himnos. La alusión a un lugar de culto (en 11,5) es más que dudosa [16]. Y parece que, si el marco de los Himnos hubiera sido verdaderamente el culto, deberíamos encontrar alusiones a él, como sucede en los himnos de acción de gracias del Antiguo Testamento. La presencia de ciertos indicios cultuales es lo que permitió a Gunkel situar los cantos de acción de gracias individuales del AT en el marco de los sacrificios de acción de gracias (*twdh*) [17]. Además, en nuestros himnos no se encuentran las variedades de géneros literarios mencionados por Filón entre los terapeutas. En concreto, no hay indicios de cantos corales con estrofas alternantes: la estructura de ciertos himnos (6) y su división en estrofas: «Y tú» (Dios), «y yo» (el salmista), «y ellos» (los enemigos o los fieles), pueden explicarse sin necesidad de recurrir al culto. Se trata de divisiones lógicas, impuestas por la naturaleza del tema y, en parte, por el contexto de luchas doctrinales en que se inscriben algunas de estas piezas líricas.

Finalmente, lo más discutible de la tesis de Bo Reicke es su intento de relacionar los himnos con los banquetes sagrados de los esenios. En esta hipótesis esperaríamos encontrar alusiones a tales banquetes en los himnos, cosa que no sucede en modo alguno. Nosotros pensamos que ciertos himnos pudieron contarse en el marco del servicio nocturno. Sabemos, por un pasaje de la Regla, que la noche estaba dividida en tres vigilias, que los esenios ocupaban leyendo la Escritura, comentándola y bendiciendo a Dios en común (*bbrk byḥd*). Para esto utilizarían composiciones líricas como las que se nos han conservado, con acompañamiento de lira, laúd o arpa [18]. Es también posible que ciertas composiciones en las que entran en juego elementos cósmicos (cf. col. 1) fueran cantadas por la mañana o por la tarde, momentos privilegiados de oración en Qumrán. Otras, en fin, se cantarían quizá con ocasión del ingreso en la comunidad. Tal es el caso de la confesión hímnica de 1QH 14,8-22, que pudo ser reutilizada en la fiesta de renovación de la alianza [19]. Tal es también el caso de

[16] Cf. nuestro comentario, *in loc.*

[17] Cf. *Einleitung in die Psalmen*, 265ss.

[18] Cf. 1QS 10,9. Sobre los elementos musicales en los manuscritos de Qumrán, cf. E. Werner, *Musical aspects of the Dead Sea Scrolls*: «The musical Quarterly» 43 (1957) 21-37.

[19] Cf. M. Delcor, *Les Hymnes...*, 267.

1QH 12,3-10 [20]. Puede verse a este propósito el trabajo de H. W. Kuhn [21], que distingue los himnos del Maestro y los himnos de la comunidad [22]. Su obra constituye un avance en relación con la de G. Morawe [23], quien había reconocido en general las acciones de gracias y las confesiones hímnicas dentro de las Hodayot. Pero lo que faltaba a la investigación de Morawe era un estudio del *Sitz im Leben* de los Himnos, es decir, de la ocasión que los vio nacer. Este trabajo ha sido realizado en gran parte por Kuhn, quien se pregunta si ciertos himnos no tienen su origen en la ceremonia de ingreso en la comunidad y, más concretamente, en la fiesta de la alianza, tal como es descrita en 1QS 1,11-3,2 [24].

4. *Fuentes literarias del libro*

Aunque ciertos himnos son en parte composiciones originales, un estudio atento puede descubrir alusiones, reminiscencias e incluso citas, de los Salmos, los Proverbios y el Pentateuco (si bien falta la fórmula de introducción de las citas). J. Carmignac ha contado 673 alusiones bíblicas [25]. Por su parte, S. Holm-Nielsen ha descubierto 679 [26]. Pero ni uno ni otro han pretendido ser exhaustivos. De un estudio atento de las referencias bíblicas puede deducirse cómo el autor de los Himnos utiliza la Biblia y cómo considera que ciertos pasajes bíblicos se han realizado en la comunidad o en el «yo» que se expresa en los Himnos. Como era de esperar, Qumrán tiene predilección por el Salterio canónico, y en particular por Sal 104 con respecto a la creación y Sal 22;

[20] Cf. M. Delcor, *op. cit.*, 255.

[21] *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* (Gotinga 1966).

[22] *Op. cit.*, 21ss.

[23] *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran* (Berlín 1961).

[24] Yo mismo había llamado ya la atención sobre estos problemas en mi comentario y en un estudio dedicado a la fiesta de la alianza en Qumrán y a la fiesta de Pentecostés, una de cuyas partes se titula *Das Ritual des Bundesfestes in Qumran und der «Sitz im Leben» von einigen Hymnen:* «Bibel und Leben» (1963) 195-200, estudio reeditado en *Religion d'Israël et Proche-Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens* (Leiden 1976) 280-297.

[25] *Les citations de l'A. T. et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes de Qumrân:* RQ 2 (1960) 357-394.

[26] Cf. *Hodayot, Psalms from Qumran* (Aarhus 1960).

31; 41; 42 y 107 por lo que se refiere a la expresión del sufrimiento humano. Es de notar que Sal 41 y 22 han proporcionado también varias citas en el relato de la pasión de Jesús (cf. Mt 27, 43-47; Jn 13,18; 19,24). El profeta Isaías, sobre todo el Libro de la Consolación (40-55), donde se sitúan los poemas del Siervo, ha sido ampliamente utilizado por los salmistas de Qumrán. Vienen después los profetas en general, y en concreto Jeremías, Lamentaciones y Job. Por el contrario, el uso que se hace del Pentateuco es prácticamente nulo. Los Himnos constituyen una buena ilustración de lo que se ha dado en llamar «estilo antológico».

5. *El problema de la datación*

El manuscrito más antiguo que poseemos de los Himnos parece ser el de Strugnell, que puede situarse entre los años 100 y 80 a. C.[27] El manuscrito de la Cueva 1, el más completo, pertenece a la época herodiana[28]. Pero junto a los elementos paleográficos hay que tener en cuenta los datos proporcionados por la crítica interna. Si se acepta que el Maestro de Justicia es autor de la mayoría de los Himnos, hay que admitir para estos escritos una fecha posterior al 152 a. C., año en el que es posible situar los comienzos de la comunidad en Qumrán con el Maestro de Justicia al frente[29].

6. *Aspectos doctrinales*

La teología de los Himnos encontrará su puesto en la síntesis sobre las doctrinas de Qumrán, en particular por lo que concierne al mesianismo y la escatología[30]. Aquí subrayaremos únicamente dos aspectos de esa teología: la predestinación y el pecado.

a) La predestinación.

Ante todo hay que definir los términos y distinguir el determinismo o predeterminismo de la predestinación y de la pres-

[27] Cf. J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 483, n. 8.

[28] Cf. F. M. Cross, *The Development of the Jewish Scripts,* en *The Bible and the Ancient Near East* (Essays in honor of W. F. Albright; Londres 1961) 199.

[29] Cf. *supra,* pp. 52ss.

[30] Cf. *infra,* pp. 304-314.

ciencia. El primer término se refiere a conceptos que no son ni judíos ni cristianos, como el fatalismo o las concepciones sobre los «dos espíritus» de la religión irania: estas doctrinas excluyen toda responsabilidad humana. El segundo (la predestinación) implica la ordenación providencial del universo, incluido el hombre y su destino, aspecto que concierne especialmente a la doctrina de los manuscritos de Qumrán. El tercer término (presciencia) se relaciona únicamente con el aspecto cognoscitivo de la predestinación. Dios conoce desde toda la eternidad lo que él quiere y cómo evolucionarán los acontecimientos históricos.

La doctrina de la predestinación se manifiesta principalmente en 1QH 1,7-31; 3,19-25; 15,12-22. Antes de que Dios cree a los seres, conoce ya todas sus obras; todo sucede por la *raṣon* del Señor, término que Merrill propone traducir por «placer» o «gracia divina» [31]. Otros prefieren dar a *raṣon* simplemente el sentido de «voluntad», por ejemplo en 1QH 1,15: «Eres tú quien, con tu fuerza, has creado la tierra, los mares y los abismos con... y a todos sus habitantes los has fundado en tu sabiduría, y a todo lo que contienen lo has establecido según tu vo(luntad)». Sea como fuere, Merrill insiste con razón en la importancia que tienen en los Himnos «el favor, el placer o el deseo de Dios» en relación con la doctrina de la predestinación.

Es también importante el puesto que ocupa *gôrâl* en 1QH 3,23: *wtpl Pish gwrl 'wlm,* que Merril traduce: «tú has puesto aparte una suerte eterna para el hombre», modificando el sentido de la frase, sin duda para evitar que suene a determinista. El sentido literal es en realidad: «Tú has hecho caer para el hombre una suerte eterna». Merrill habría debido estudiar la evolución semántica del término *gôrâl* en Qumrán. F. Nötscher [32] había catalogado ya los distintos sentidos de *gôrâl* en nuestros documentos: con los verbos *tkn,* «establecer», y *yṣ',* «salir», significa simplemente «decisión» (1QS 6,16.18). *Gôrâl* significa «parte», «categoría», «grupo», en expresiones como «los hombres del *gôrâl* de Dios o del *gôrâl* de Belial» (1QS 2,2.5). En otros casos significa «suerte», «destino», en cuanto recompensa o castigo. Quien es infiel a la alianza participará del destino de aquellos que son malditos eternamente (1QS 2,17). Ese es el sentido que tiene

[31] Cf. Eugene H. Merrill, *Qumran and Predestination. A theological Study of the Thanksgiving Hymns,* en STDJ VIII (Leiden 1975).

[32] *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) 169-173.

gôrâl en la expresión «el destino de la cólera» (1QH 3,27). En 1QH 3,22 significa «bienestar, felicidad».

La historia de la doctrina de la predestinación en Qumrán quedará falseada si no se tiene en cuenta la presencia de horóscopos en el seno de la comunidad. Esto muestra precisamente, si nosotros hemos entendido bien, la presencia de cierto determinismo, puesto que el hecho de nacer bajo un signo zodiacal dado supone necesariamente para el individuo la posesión de determinadas cualidades o defectos corporales o morales. No podemos estar seguros de que estas creencias fueran patrimonio únicamente de los elementos populares de la comunidad, puesto que la redacción de los horóscopos es muy sofisticada. Por otra parte, habría que estudiar el problema de la predestinación o del determinismo qumránico en el marco más amplio de la apocalíptica, que, como es sabido, floreció muy especialmente en los círculos esenios y otros afines, y en la que están presentes ciertas concepciones deterministas.

b) El pecado.

Los Himnos insisten en que el hombre es una criatura de barro, *yṣr ḥḥmr* (cf. 1,21; 3,23; 4,29; 11,3; 12,26.32), a la manera del primer hombre, según el relato del Génesis. De acuerdo con esta concepción, que es también la del AT, no solamente el primer hombre, sino toda su descendencia son creados de la tierra, del barro, de la arcilla (cf. Job 33,6; 4,19; 10,9; Sab 7,1; 9,15; Eclo 17,1). Pero bien pronto surge la idea de que el hombre actual es creado a través del *semen virile.* La Sabiduría (7,22) parece ser el testigo más antiguo de esta idea, de la que se hacen eco los escritos rabínicos *(Pirqé Abot,* 3,1): «Aprende de dónde venimos: de una gota maloliente». En nuestros himnos, esta idea aparece varias veces en la expresión *mgbl ḥmym,* «algo amasado con agua», donde, junto a la primera idea (cf. 1,21; 3,24; 12,25; 13,15), el «agua» designa muy probablemente el *semen virile.* Creado del polvo, el hombre debe volver al polvo (12,26).

A las reflexiones sobre la debilidad connatural al hombre se mezclan frecuentemente consideraciones sobre la debilidad de la carne y el pecado del hombre. Pero los Himnos y los textos de Qumrán en general son mudos sobre el pecado original de los primeros padres. Sólo un salmo se contenta con señalar que el hombre está en la iniquidad *mrḥm* (4,30). Pero ¿qué significa exactamente esta expresión ambigua? *Mrḥm* puede significar tanto

«desde el nacimiento» (Sal 22,11) como desde el seno (Jr 20,17). Con este último sentido se encuentra en 1QH 15,15-17, donde se trata de la predestinación del justo o del impío desde el seno materno. Si se opta por la primera traducción, el salmista constataría que es pecador desde el nacimiento hasta la vejez. Si se prefiere la segunda, afirmaría simplemente que lo es ya desde el seno materno, en cuyo caso nos encontraríamos en la misma perspectiva de Sal 51,7: «En el pecado me concibió mi madre». Pero ni en el *Miserere* ni en nuestro himno se trata de un pecado de origen. Más aún, «el primer pecado» (1QH 9,13) no designa tampoco el pecado de origen, sino los anteriores pecados del salmista o de Israel.

Los Himnos conocen únicamente la explicación psicológica del pecado como inclinación al mal y la explicación antropológica que lo atribuye a debilidad de la carne. La palabra *baśar* connota, en distintos lugares de los Himnos (7,17; 10,23; 13,13; 17,25), la debilidad inherente al hombre. Pero a veces la palabra «carne» designa la naturaleza humana en cuanto pecadora. La carne, se ha escrito, es la esfera, el reino sobre el que el mal y el pecado ejercen un poder efectivo. Esto es particularmente claro cuando el salmista afirma que pertenece a «la compañía de la carne de iniquidad», *bśr 'wl* (1QS 11,9). Después, 1QS 11,12, hablará de la iniquidad o del pecado de la carne, que no es un pecado sexual, sino el que viene de la carne en el sentido definido precedentemente [33]. En los Himnos, Belial no aparece aún personificado como agente externo del pecado. En este sentido, podemos decir que la enseñanza de los Himnos puede representar un estadio doctrinal anterior al de 1QS y al Documento de Damasco. Por el contrario, en los Himnos se trata en una sola ocasión de la «mala inclinación» *(yṣr 'śmh)*, en la frase: «para la mala inclinación no hay salvación» (6,32). El sentido de este pasaje se ilumina a la luz de CD 2,16, donde el autor da instrucciones para que sus hijos «no yerren según los designios de la mala inclinación» [34].

[33] Cf. K. G. Kuhn, *Temptation, Sin and Flesh*, en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, 94-113.

[34] *yṣr 'śmh*. Sobre las implicaciones teológicas de esta expresión, cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, 50-52.

Ediciones

M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot).* Texto hebreo, introd., trad., comentario (París 1962).
E. L. Sukenik, *Mglwt gnwzwt* (Jerusalén 1948 y 1950).
Id., *'Wsr hmglwt hgnwzwt* (Jerusalén 1954).
Id., *The Dead Sea Scrolls* (Jerusalén 1955).

Estudios

T. Arvedson, *De s. g. Tacksägelsepsalmerna från Qumran. En formkritisk studie:* «Svensk Exegetisk Arsbok» 22-23 (1957-1958) 208-218.
N. Avigad, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls,* en *Scr. Hier.* IV, 56-87.
H. Bardtke, *Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran,* en *Gott und die Götter* (Hom. Erich Fascher; Berlín 1958) 44-55.
Id., *Literaturbericht über Qumrân IX. Die Loblieder (Hodajoth):* ThRsch 40 (1975) 210-226.
R. Bergmeier y H. Pabst, *Ein Lied von der Erschaffung der Sprache. Sinn und Aufbau von 1Q Hodayot I, 27-31:* RQ 5 (1965) 435-439.
G. Bernini, *Il giardiniere della piantagione eterna (1QH, VIII),* en *Sacra Pagina* II (Congressus Internationalis Catholici de re biblica 1958; París-Gembloux 1959) 47-59.
O. Betz, *Das Volk seiner Kraft. Zur Auslegung der Qumran-Hodajoh III, 1-18:* NTS 5 (1958-1959) 67-75.
J. de Caevel, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân:* ETL 38 (1962) 435-460.
J. Carmignac, *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân:* Bibl 39 (1958) 139-155.
Id., *Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes:* RQ 1 (1959) 425-430.
Id., *Compléments au texte des Hymnes de Qumrân?:* RQ 2 (1960) 267-276, 549-558.
Id., *Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân:* RQ 2 (1960) 205-222.
Id., *Les citations de l'Ancien Testament et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes de Qumrân:* RQ 2 (1960) 357-394.
Id., *Étude sur les procédés poétiques des Hymnes:* RQ 2 (1960) 515-532.
Id., *La théologie de la souffrance dans les Hymnes de Qumrân:* RQ 3 (1961) 365-386.
J. M. Casciaro, *Los Himnos de Qumrán y el «misterio» paulino:* ScrTheol 8 (1976) 9-56.

R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Gotinga 1967).
M. Delcor, *Le Docteur de Justice, nouveau Moïse, dans les Hymnes de Qumrân,* en R. de Langhe y otros, *Le Psautier* (estudios presentados en las XII Jornadas Bíblicas de 1960; Lovaina 1962) 407-423.
D. Dombkowski Hopkins, *The Qumran Community and 1Q Hodayot: a Reassessment:* RQ 10 (1979-82) 323-364.
A. J. Ehlen, *The Poetic Structure of a Hodayah from Qumran (1QH III, 19-36)* (Diss. Harvard 1970).
A. A. T. Ehrhardt, *A Penitentiary Psalm from the Dead Sea Scrolls and its Allies,* en *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen 73; Berlín 1959) 582-592.
H. Germann, *Jesus ben Siras Dankgebet und die Hodajoth:* TZ 19 (1963) 81-88.
E. Haapa, *The Servant of God in the Hodayoth of Qumran:* «Theologinen aikakauskirja» 64 (1959) 69-79.
A. T. Hanson, *Hodayoth VI and VIII and Hermans Sim VIII* (TU 107; Berlín 1970) 105-106.
S. B. Hoenig, *Textual Readings and Meanings in Hodayot (1QH):* JQR 58 (1967-1968) 309-316.
S. Holm-Nielsen, *Hodayot, Psalms from Qumran* (Aarhus, 1960).
Id., *«Ich» in den Hodajoth und die Qumrangemeinde,* en H. Bardtke (ed.), *Qumran-Probleme* (Berlín 1963) 217-229.
Id., *Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomos,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; 1966) 112-131.
H. Hübner, *Anthropologischer Dualismus in den Hodayoth?:* NTS 18 (1971-72) 268-284.
B. Kittel, *The Hymns of Qumran* (SBL Diss. Series 50; Chicago 1981).
H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* (Gotinga 1966).
E. M. Laperrousaz, *La Mère du Messie et la Mère de l'Aspic dans les Hodayoth de Qoumrân. Quelques breves remarques sur la structure de 1QH III, 1-18,* en Hom. H. Puech (París 1974) 173-185.
R. B. Laurin, *The Question of Immortality in the Qumran Hodayot:* JSS 3 (1958) 344-355.
J. Licht, *The thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary* (Jerusalén 1957) (hebreo).
M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns, translated and annotated, with an Introduction* (STDJ III; Leiden-Grands Rapids, 1961).
Id., *The Thanksgiving Hymns and the Massoretic Text:* RQ 3 (1961) 259-266; 387-394.

E. H. Merrill, *Qumran and Predestination. A Theological Study of the Thanksgiving Hymns* (STJD VIII; Leiden 1975).
H. Michaud, *A propos d'un passage des Hymnes (1Q Hôdayôt II, 7-14):* RQ 1 (1959) 413-416.
G. Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran. Studien zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodayoth* (Berlín 1961).
Id., *Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (1QH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen im Alten Testament und im Spätjudentum:* RQ 4 (1963) 323-356.
S. Mowinckel, *Zwei Qumran-Miszelen:* ZAW 73 (1961) 297-299.
F. Mussner, *1Q Hodajoth und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4, 30-32 Par.):* BZ 4 (1960) 128-130.
H. Muszynski, *Un paralelo qumránico del primado apostólico: 1QH VI, 25-36:* «Studia Pelpliñslie» 8 (1973) 27-47 (en polaco).
E. Nielsen, *1QH V, 20-27. An Attemps at Filling out some Gaps:* VT 24 (1974) 240-243.
H. Ringgren, *The Branch and the Plantation in the Hodayot:* «Biblical Research» 6 (1961) 3-9.
Id., *Der Weltbrand in den Hodajot,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; 1966) 177-182.
T. Rodrigues, *Os Hodayoth e o Novo Testamento:* «Revista de cultura biblica» (1960) 223-242.
P. W. Rotenberry, *A Translation and Study of the Qumran Hodayot* (Vanderbilt University, 1968; micro-film núm. 68-12,795).
M. Sabbe, *Een messiaanse psalm te Qumran:* «Collationes Brugenses et Gandavenses» 89-99.
Ed. P. Sanders, *Chiasmus and the Translation of 1Q Hodayot VII, 26-27:* RQ 6 (1968) 427-431.
S. J. Schuyler Brown, *Deliverance from the Crucible: Some Further Reflexions on 1QH III, 1-18:* NTS 14 (1967-68) 247-259.
F. Smyth-Florentin, *La théologie des Hymnes de Qumrân et ses sources* (tesis de Montpellier: 1965-1966).
B. Sveinar, *Salmer og Salmediktere i Qumran:* «Norsk Theologisk Tidsskrift» 64 (1963) 99-111.
Barbara Thiering, *The Poetic Forms of the Hodayot:* JSS 8 (1963) 189-209.
Id., *Suffering and Asceticism at Qumran, as Illustrated in the Hodayot:* RQ 8 (1972-75) 393-405.
F. M. Tocci, *Qumranica,* en *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi* (Génova 1967) 227-238.
S. J. de Vries, *The Syntax of Tenses and Interpretation in the Hodayot:* RQ 5 (1965) 357-414.
S. Wagner, *YDʿ in den Lobliedern von Qumran,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; 1966) 232-252.
P. Wernberg-Møller, *The Contribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism:* «Textus» 4 (1964) 133-175.

VI. LOS «PEŠARIM» O COMENTARIOS QUMRANICOS

Al parecer, los escribas de Qumrán aplicaron sus talentos exegéticos sobre todo a los Profetas y a los Salmos. Así se desprende de los fragmentos de sus obras que se nos han conservado. Podemos citar un *péšer* de Isaías, representado por varios manuscritos, y otros de Oseas, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sal 37, Sal 57 y Sal 68. Comencemos por los más importantes: los *pešarim* de Habacuc y de Nahún.

1. *«Péšer» de Habacuc*

Este documento pertenece al grupo de manuscritos descubiertos en la Cueva 1. Comprende 14 columnas, cada una de las cuales consta en la actualidad de 15 a 16 líneas de texto. Toda la parte baja del manuscrito está corroída por la humedad y los gusanos. M. Burrows, J. C. Trever y W. H. Brownlee publicaron en 1950 una reproducción fotográfica, acompañada de una transcripción en caracteres hebreos actuales [1]. Una de las características del manuscrito es que el tetragrama divino aparece no en caracteres cuadrados, sino en paleohebreos o fenicios. Este curioso arcaísmo parece indicar la veneración del escriba hacia el nombre de Dios, hasta el punto de no osar escribirlo con la escritura corriente, sin duda por miedo de que los lectores llegaran a pronunciar el nombre inefable. El texto de Lv 24,16: «Quien blasfeme el nombre de Yahvé, morirá», es traducido en los LXX: «El que pronuncie el nombre del Señor morirá».

El procedimiento de escritura utilizado por el autor del *péšer* de Habacuc parece, pues, corresponder a la concepción corriente ya en el s. II a. C., al tiempo de la traducción griega de los LXX. El uso de escribir el tetragrama divino en caracteres hebreos arcaicos se perpetúa en los manuscritos griegos y, como era de esperar, en la versión de Aquila, que en su seco literalismo nos ofrece, por así decirlo, un calco del texto hebreo. La geniza de El Cairo nos ha proporcionado precisamente fragmentos del libro de los Reyes en la versión de Aquila en un manuscrito palimpsesto datado en el s. V o VI d. C. [2]. Hay que añadir los fragmentos

[1] *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery.* I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950).

[2] Cf. F. Crawford-Burkitt, *Fragments of the Books of Kings according to the Translation of Aquila* (Cambridge 1897) 15-16.

del Salterio de Aquila 90-103, publicados por Taylor, que también provienen de la geniza [3]. Este tipo de escritura lo encontramos también en los manuscritos de la versión griega de Símaco y de los LXX y se puede suponer que también fue utilizado en la de Teodoción [4]. Señalemos que el nombre divino *'l* es escrito también a veces en caracteres arcaicos en algunos manuscritos de Qumrán (cf. 1QH 7,5). Desde el punto de vista paleográfico, este *pešer* pertenece al tipo de escritura herodiana [5].

a) Contenido. Las alusiones históricas y sus problemas.

El autor comenta los dos primeros capítulos del profeta Habacuc, prescindiendo del cap. 3, que, como es sabido, contiene el salmo de Habacuc. En la exégesis de cada perícopa, después de citar el texto bíblico, introduce su explicación con estas palabras: «la explicación de la palabra concierne...» *(pšr hdbr 'l)*, o «su explicación concierne...» *(pšrw 'l)*. El lector moderno quedará desconcertado ante una exégesis que no busca hacer un verdadero comentario del sentido literal del texto bíblico. Tampoco hace un *midrás,* es decir, una explicación edificante del texto sagrado, aunque los investigadores dieron en un principio al escrito el nombre de *Midrás de Habacuc.*

El único término que conviene a la exégesis alegorizante del autor es el que él mismo utiliza: *pešer.* La palabra se refiere, tanto en hebreo como en arameo bíblico a la interpretación de sueños cuyo sentido, no accesible a todos, es explicado por la persona que ha recibido el don de la interpretación: como José, en el Génesis, o Daniel. Hay que señalar que, como en Qumrán, en el relato del festín de Baltasar la palabra *pšr* se aplica no a un sueño, sino a un texto misterioso (cf. Dn 5). El *pešer* aparece, pues, como explicación de un misterio profético, explicación que se apoya en una revelación divina. El origen de estos procedimientos exegéticos plantea diversos problemas. F. Daumas ha señalado acuerdos de fondo y de forma entre la exégesis de Qumrán y el

[3] Cf. C. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests* (Cambridge 1900) 54-65.

[4] Para mayores detalles, cf. M. Delcor, *Des diverses manières d'écrire le tétragramme sacré dans les anciens documents hébraïques:* RHR 147 (1955) 146ss.

[5] Cf. N. Avigad, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls,* en *Scripta Hierosolymitana* IV, 74-76.

comentario demótico de la profecía heracleopolitana en Egipto, lo que plantea el problema de las respectivas influencias [6].

El *Sitz im Leben* de este género literario qumránico es fácil de precisar. El texto sagrado era leído y comentado frase por frase en las vigilias cotidianas organizadas por grupos de diez. 1QS 6,7-8 nos proporciona la información siguiente: «Que los muchos *(rabbîm)* velen en común un tercio de cada noche durante todo el año para leer el libro (la Biblia), estudiar el derecho y recitar las bendiciones en común» [7].

b) Aplicación del texto bíblico a la historia de la secta.

El comentador se dedica a leer la historia de la comunidad en el texto profético. Los caldeos del texto bíblico son interpretados como los *kittim*, en los que se ha visto o a los seléucidas o a los romanos. Pero la única conexión real y objetiva entre la frase bíblica citada (Hab 1,6) y su interpretación es que tanto los caldeos como los *kittim* son enemigos de Israel. A veces, el autor modifica el sujeto de una frase bíblica para adaptarla a las condiciones actuales: por ejemplo, cuando Hab 1,13 dice que Dios tiene los ojos demasiado puros para ver el mal, el autor aplica este texto a los miembros de la comunidad, cuyos ojos no han sido arrastrados a la lujuria. En ciertos casos, el autor mantiene del texto bíblico sólo una o dos palabras para construir una exégesis adaptada a las circunstancias actuales. Al encontrar en Hab 1,4 la frase: «el impío asedia al justo», aprovecha la presencia de la palabra «justo» para aplicar el texto al Maestro de Justicia. Las malas acciones del Sacerdote Impío, el adversario del Maestro de Justicia, son leídas en los pasajes de la profecía de Habacuc donde se trata de sangre derramada, de violencias ocasionadas al país, de opresión, etc. El autor, movido por sus peculiares preocupaciones, se comporta con una gran libertad ante el texto, al que hace plegarse a los hechos. Para no perder ninguna de las virtualidades de un texto determinado, utiliza simultáneamente las

[6] F. Daumas, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 203-221.

[7] Sobre este método de exégesis puede consultarse K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1953) 118-154; G. Vermes, *À propos des commentaires bibliques découverts à Qumrân:* RHPhR 35 (1955) 95-102; L. H. Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher:* RQ 3 (1961) 323-364.

distintas variantes textuales del mismo. Así, el panorama histórico que se perfila en el *pésher* dista mucho de ser claro, y las alusiones a la historia son frecuentemente sibilinas, por lo menos para el lector moderno. No es extraño que a los especialistas les haya resultado difícil llegar a un acuerdo sobre la identificación de los *kittim,* del Sacerdote Impío y, sobre todo, del Maestro de Justicia.

c) Datación.

¿Se puede sacar alguna conclusión del uso de los tiempos verbales? Se ha señalado con razón que, mientras los crímenes del Sacerdote Impío son descritos con verbos en pasado, sus castigos se designan en futuro. Lo mismo podemos decir de los demás *pešarim* [8]. De acuerdo con este dato, cabría suponer «que los *pešarim* fueron escritos en vida del Sacerdote Impío» y «que los castigos previstos son simples predicciones que pudieron no cumplirse en la realidad y, por tanto, no nos sirven para una identificación histórica». Contra este razonamiento se ha objetado que el tiempo de los verbos no tiene en la prosa hebrea una precisión que permita distinguir claramente entre pasado y futuro [9]. La forma de futuro puede señalar la frecuencia o continuidad de una acción; pero J. Carmignac ha observado que en el hebreo de Qumrán, como en el hebreo mísnico, las formas de pasado y de futuro tienden cada vez más a representar simplemente la acción pasada y la futura.

Según esto, la datación del *pésher* de Habacuc variará según la identificación que se proponga para el Sacerdote Impío. Personalmente, después de optar por Alejandro Janeo [10], identificación que parecía corroborada por el *pésher* de Nahún, ahora estoy menos seguro, no como consecuencia de una distinta interpretación de los textos, sino de una revisión de los datos arqueológicos. En efecto, el episodio que concierne más directamente al Sacerdote Impío es el mencionado en el *pésher* de Habacuc 11,4-8: «La explicación de esto se refiere al Sacerdote Impío, que ha perseguido al Maestro de Justicia, intentando suprimirlo en la morada de su

[8] J. Carmignac, *Les textes de Qumrân* II (1963) 50.

[9] A. Dupont-Sommer, A. Michel, J. Schreiden.

[10] M. Delcor, *Essai sur le Midrash d'Habacuc* (París 1951); *Le Midrash d'Habacuc:* RB 58 (1951) 521-548; *Où en est le problème du Midrash d'Habacuc?:* RHR (1952) 125-146.

destierro». Este ataque del Sacerdote Impío contra el Maestro de Justicia y sus seguidores supone que la comunidad está ya constituida y separada. El texto dice igualmente que el Maestro de Justicia está en el destierro, lo cual remite con toda probabilidad a Qumrán. El Sacerdote Impío, el perseguidor, es el mismo que provocó la escisión de donde arranca la retirada a Qumrán. Según la arqueología, de acuerdo con el testimonio de R. de Vaux, la primera instalación en Khirbet Qumrán (Período Ia) es anterior a Alejandro Janeo. Por tanto, siempre según la opinión de R. de Vaux, la identificación del Sacerdote Impío con Alejandro Janeo o con su sucesor Hircano II quedaría excluida por los datos arqueológicos [11]. En consecuencia, con varios autores, me inclino más bien a identificar al Sacerdote Impío con Jonatán Macabeo [12]. hipótesis más concorde con los datos arqueológicos.

BIBLIOGRAFIA

J. D. Amusin, *The Qumran Commentaries and their Significance for the History of the Qumran Community* (Moscú 1967) (en ruso).
Id., *Bemerkungen zu den Qumran-Kommentaren,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; 1966) 9-19.
Kathleen M. T. Atkinson, *The Historical Setting of the Habakkuk Commentary:* JSS 4 (1959) 238-263.
Y. Baer, *El Pesher de Habacuc y su época:* «Zion» 34 (1970) 1-42 (en hebreo).
M. Bosshard, *Bemerkungen zum Text von Habakuk 1, 8:* VT 19 (1969) 480-482.
W. H. Brownlee, *The Background of Biblical Interpretation at Qumran,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 183-193.
Id., *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (Filadelfia 1959).
F. F. Bruce, *The Dead Sea Habakkuk Scroll:* «Annual of the Leeds University Oriental Society» 1 (1958-1959) 5-24.
Id., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts,* en *Exegetica* III, 1 (La Haya 1959; Londres, 1960).
J. Cantera Ortiz de Urbina, *El Comentario de Habacuc de Qumrán* (Textos y Estudios del Seminario filológico Cardenal Cisneros; Madrid-Barcelona 1960).
J. Carmignac, *Notes sur les Peshârim:* RQ 3 (1962) 505-538.

[11] R. de Vaux, *L'archéologie...,* 90.
[12] Cf. *supra,* pp. 40s, para una interpretación distinta.

Id., *Le genre littéraire du «Péshèr» dans la Pistis-Sophia:* RQ 4 (1964) 497-522.
F. Daumas, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens,* en *À la rencontre de Dieu* (Memorial A. Gelin; Le Puy 1961) 203-221.
A. Díez-Macho, *El texto bíblico del comentario de Habacuc de Qumrán,* en *Lex Tua Veritas* (Hom. H. Junker; Tréveris 1961) 59-64.
I. H. Eybers, *The Pesher-Commentaries on Habakkuk and Nahum and the Origin of the Qumran Sect:* OTWSA 12 (1971) 79-90.
A. Finkel, *The Pesher of Dreams and Scriptures:* RQ 4 (1963) 357-370.
M. Fishbane, *The Qumran Pesher and traits of ancient hermeneutics:* Proc. WCJS 6 (1977) 97-114.
H. Gabiron, *L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumrân* (ANRW II, 19/1; Berlín 1979) 779-848.
F. García Martínez, *El Pesher: Interpretación profética de la Escritura:* «Salmanticensis» 26 (1979) 125-139.
P. Grelot, *Soixante-dix semaines d'années:* Bibl 50 (1969) 169-186.
J. G. Harris, *The Commentary on Habakkuk. An Introduction to the Study of the Qumran Commentary of Habakkuk for the general reader* (Londres 1966).
M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Texts* (CBQ Monog. Ser. 8; Washington 1979).
H. W. Huppenbauer, *Gerichtshaus und Gerichtstag im Habakkukkommentar von Qumran:* TZ 17 (1961) 281-282.
Id., *Enderwartung und Lehrer der Gerechtigkeit im Habakkuk-kommentar:* TZ 20 (1964) 81-86.
G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963).
S. Lowy, *Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of the Scriptures:* «Annual of the Leeds Univ. Orient. Soc.» 6 (1966-1968) 98-163.
A. Martin, *A Study of Habakkuk. Comparison of the Qumran Commentary with the Massoretic Text* (Winona Lake, Indiana 1958; diss. no publicada).
H. E. Del Medico, *L'identification des Kittim avec les Romains:* VT 10 (1960) 448-453.
L. M. Muntingh, *Einige variante vij die werkwoord in die Habakkukkommentar,* en *Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria 1958-1959) 79-82.
B. Nitzan, *1QpHab, un manuscrito del desierto de Judá* (Tel Aviv 1976) (en hebreo).
Eva Osswald, *Zur Hermeneutik des Habakuk-kommentars:* ZAW 68 (1956) 243-256.
J. van der Ploeg, *L'usage du parfait et de l'imparfait comme moyen de datation dans le commentaire d'Habacuc,* en *Les manuscrits de la mer Morte* (Coloquio de Estrasburgo 1955; París 1957) 25-35.

I. Rabinowitz, *Pêsher/Pittârôn, Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature:* RQ 8 (1972-75) 219-232.
C. Roth, *The Era of the Habakkuk Commentary:* VT 11 (1961) 452-455.
J. A. Sanders, *Habakkuk in Qumran, Paul and the Old Testament:* «Journal of Religion» 39 (1959) 232-244.
H. J. Schoeps, *Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran:* RQ 2 (1959) 75-80.
L. H. Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher:* RQ 3 (1961) 323-364.
P. J. M. Southwell, *A note on Habakkuk 2:4:* JTS 19 (1968) 614-617.
H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (Bonn 1971).
S. Syanczyk, en *The Books of the Little Prophets,* vol. XII de *Pismo Starego Testamentu* (Poznan 1968) (en polaco).
B. E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion I; Sydney 1979).
W. Tyloch, *The Qumran Commentaries:* «Euhemer» 12 (1968) 23-35 (en polaco).
G. Vermes, *«Car le Liban, c'est le conseil de la communauté»: note sur Pésher d'Habacuc, 12,3.4,* en *Mélanges bibliques* (Hom. André Robert; París 1957) 316-325.
Id., *The Qumran Interpretation of Scriptures in its Historical Setting:* «Annual of Leeds Univ. Orient. Soc.» 6 (1966-1968) 85-97.
J. P. M. Walsh, *Exegetical Method in the Qumran Habakkuk Pesher* (Diss. Harvard; 1979).
H. G. M. Williamson, *The Translation of 1QpHab V, 10:* RQ 9 (1977-78) 263-265.

2. *«Pésher» de Nahún*

Este texto pertenece al lote de la Cueva 4. Ha sido editado por J. M. Allegro en DJD V, 37-42. De este escrito se conservan cuatro columnas. La altura primitiva del rollo era de unos 11 cm. y la de cada columna de unos 8,3 cm. Las dos columnas cuyas líneas están completas, a derecha e izquierda, miden, respectivamente, 15,2 cm. y 13,5 cm. de ancho. J. M. Allegro publicó primero una sola columna del *pésher* de Nahún en 1956 [13]. Hubo que esperar varios años para conocer el resto [14]. En todo caso hay que contar siempre con estos dos artículos, puesto que la edición oficial de Oxford no aporta más que el texto, seguido de una traducción inglesa y algunas breves notas.

Relaciones con la historia.

Entre los documentos históricos procedentes de Qumrán, el *pésher* de Nahún es, sin duda, uno de los más importantes. No solamente, escribe Y. Yadin, contiene la prueba decisiva de que los *kittim* de los manuscritos del Mar Muerto son los romanos, sino que es el único documento que se refiere a un hecho histórico sobre el que todos los especialistas están de acuerdo [15]. Por lo que se refiere a los *kittim,* uno de los pasajes distingue claramente entre los reyes de Yaván, es decir, los reyes helenistas y más concretamente los Seléucidas, y los *kittim,* que poseen comandantes *(mošelîm),* probablemente los romanos. Recuérdese que algunos identificaban a los *kittim* con los Seléucidas (1,3), lo cual ya no es posible. Mientras el *pésher* de Habacuc no nombra jamás a los personajes situados en el horizonte del comentador, el de Nahún designa claramente a Demetrio, rey de Yaván, que intenta entrar en Jerusalén (1,2). Entre los reyes seléucidas que llevan el nombre de Demetrio, se piensa generalmente en Demetrio III Eucaro. Sabemos, en efecto, por Josefo que los enemigos de Alejandro Janeo llamaron a Demetrio III en su ayuda. Pero éste no consiguió entrar en Jerusalén, puesto que tuvo que retirarse del país a consecuencia del abandono de sus aliados judíos, después de haber derrotado al rey hasmoneo cerca de Siquén *(Ant.* XIII, XIV, 2; *Bell.* I, IV, 5).

[13] *Further Light on the History of the Qumran Sect:* JBL 75 (1956).

[14] J. M. Allegro, *More unpublished pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4QpNah):* JSS 7 (1962) 304-308.

[15] Y. Yadin, *Pesher Nahum (4QpNahum) reconsidered:* IEJ 21 (1971) 1.

La identificación con Demetrio III es tanto más probable cuanto que su mención va seguida de una referencia al León Furioso, «que colgaba hombres vivos (en el madero... lo que no se hacía) antes en Israel» (1,6-8). En este León Furioso se ha reconocido generalmente a Alejandro Janeo, que se vengó de su derrota crucificando ochocientos fariseos que habían tomado parte en la revuelta (*Ant.* XIII, XIV, 2). Tal sería el significado de la expresión «colgar en el madero a hombres vivos». Este género de castigo es mejor conocido después de la publicación del Rollo del Templo, que lo prevé para el crimen de traición. Tal castigo difiere esencialmente del preconizado en la *halaká* farisea, que exige que el reo sea ejecutado antes de ser colgado.

Yadin reconstruye de manera distinta el texto citado: «que suspendía vivos (en el madero como es ley en) Israel...» [16]. En el *péšer,* los fariseos son descritos como «gentes que buscan las cosas lisonjeras». Según la interpretación de Yadin, la actitud del comentador esenio frente al León Furioso, es decir, Alejandro Janeo, no sería negativa ni condenaría formalmente el hecho de colgar viva a la gente. En esta perspectiva sería más difícil identificar al Sacerdote Impío con Alejandro Janeo. Pero se ha señalado que la oposición al Sacerdote Impío se coloca, según el *péšer* de Habacuc 8,8, al final de su reinado, mientras que los hechos relatados aquí se refieren al comienzo [17].

3. *«Péšer» del Salmo 37* (= 4QpPs 37) [18]

El manuscrito encontrado en la Cueva 4 es de la misma mano que el *péšer* de Isaías y de Oseas procedente de la misma Cueva.

[16] Cf. Y. Yadin, *art. cit.,* 5ss.

[17] Cf. una explicación distinta en A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Commentaire de Nahum:* «Journal des Savants» (1963) 201-226; *Le commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte (4QpNah),* traducción y notas, en «Semitica» 13 (1963) 55-88.

[18] J. M. Allegro, *A Recently discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave:* JBL 78 (1959) 142-147; *Further Light on the History of the Qumran Sect:* JBL 75 (1956) 89-95; *More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave:* JBL 77 (1958) 215-221; *Further Messianic References in Qumran Literatur:* JBL 75 (1956) 177-182; *A Newly Discovered Fragment of a Commentary on Psalm XXXVII from Qumran:* PEQ 86 (1954) 69-74. Todas estas ediciones provisionales fueron reproducidas por el mismo autor, con notas y explicaciones muy reducidas, en DJD V.

El *pésher* del Sal 37 comprende cuatro columnas. El salmo bíblico trata de la suerte de los justos y de los impíos. La prosperidad de los malvados planteaba un problema, puesto que no se conciliaba con la afirmación de la justicia divina, que debía premiar a los buenos y castigar a los malos. El salmista responde que el bienestar de los impíos es pasajero. Los malvados serán exterminados y los justos poseerán la tierra.

Era fácil para el comentador qumránico actualizar este salmo adaptándolo a la situación que tenía ante sus ojos. Los justos son los fieles de la secta, y en particular su jefe, el Maestro de Justicia. Los malvados son los enemigos de la secta, y en concreto el Sacerdote Impío. Un pasaje del comentario designa al Maestro de Justicia como sacerdote, a quien Dios ha establecido para construir la congregación *('edah)* (3,15-16). Si nuestra comprensión es correcta, este personaje es presentado como fundador de la comunidad, lo que ya sabíamos por el Documento de Damasco (1,11). El *pésher* alude también a la persecución del Sacerdote, sin duda el Maestro de Justicia, y de su comunidad por obra de los impíos. La comunidad es llamada «congregación de los pobres» *('ebyonim)* (2,9), designación que se encuentra en 1QH 5,22; 1QM 11,9.13; 13,14, y pHab 12,3.6.10. Los *'ebyonim* designan a la vez a los pobres, los débiles y los afligidos, y el comentador conserva las dos ideas de pobreza y humillación. Esta designación evoca la que fue dada a los ebionitas, secta que existió en la Iglesia primitiva [19].

VII. FRAGMENTOS DIVERSOS

Tanto en la Cueva 1 como en la Cueva 4 han aparecido fragmentos más o menos largos. Trataremos únicamente de aquellos que son suficientemente extensos como para dar pie a una presentación.

[19] Véase un estudio detallado de este *pésher* en H. Stegemann, *Der Peśer Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran:* RQ 4 (1963) 235-270, y *Weitere Stücke von 4QpPsalm 37, von 4Q Patriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium:* RQ 6 (1967) 193-227. Para la bibliografía del *pésher* de Nahún y del *pésher* del salmo 37, cf. *infra,* pp. 128s; 139-145.

1. *Cueva 1*

a) Dichos de Moisés (= 1Q 22).

Ninguna línea de este texto está completa. La agrupación de los fragmentos en cuatro columnas es una prueba del ingenio de su editor, J. T. Milik [20]. Los fragmentos conservados provienen del comienzo de la obra. Después de una introducción (1,1ss) sigue un discurso de Dios (1,2-11) e inmediatamente el apóstrofe que Moisés dirige a los hijos de Israel por medio de Josué y Eleazar (1,11-2,11). La parte principal de la obra se refiere a las fiestas y comienza por una descripción del año sabático (3,1-7), seguida del ritual de la fiesta de la Expiación. Esta descripción, más elaborada que en los pasajes paralelos del Pentateuco, va precedida de una introducción general (2,11ss). El escrito, titulado *Dichos de Moisés* por el primer editor, se presenta como una especie de paráfrasis al Deuteronomio y al Levítico. «Estos Dichos de Moisés, escribe Dupont-Sommer, muestran de qué manera los exegetas esenios sabían reagrupar ingeniosamente los pasajes dispersos de la Biblia con vistas a explicarlos y completarlos unos con otros. No temían modificar más o menos profundamente el orden general del libro bíblico, añadirle nuevos elementos o eliminar otros. Tan curiosa libertad ante el texto bíblico no obedecía a una falta de respeto, sino a la ingenua convicción de que su exégesis aplicada, por audaz que nos parezca, no traiciona en modo alguno el libro bíblico... Así nació el Libro de los Jubileos, que es un segundo Génesis, y también el libro de los Dichos de Moisés, que es un segundo Deuteronomio...» [21].

b) El Libro de los Misterios (= 1Q 27).

El manuscrito está muy deteriorado. Milik, su editor, reunió varios fragmentos para reconstruir la parte inferior de una columna. Poseemos igualmente el comienzo de las diez últimas líneas de la columna siguiente y una quincena de fragmentos dispersos. La obra parece haber gozado de cierta popularidad en Qumrán, puesto que está representada por dos, y tal vez cuatro, manuscritos de la Cueva 4 [22]. Se le ha dado el título de *Libro de los Mis-*

[20] DJD I, *Qumran Cave 1*, 91-96.
[21] A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...*, 323.
[22] Cf. RB 63 (1956) 61.

terios debido a la frecuencia con que aparece la palabra *raz*, «misterio». El texto parece aludir al castigo de los malos espíritus, los ángeles caídos, que son, literalmente, «encerrados». El texto hebreo habla de *mwldy 'wlh*, que De Vaux traduce como «engendradores de iniquidad», mientras que Milik lo interpreta como «descendientes de iniquidad». Ambas traducciones son gramaticalmente posibles. Pero si se trata, como parece probable, del encarcelamiento de los demonios, la traducción «engendradores de iniquidad» haría alusión al tema, conocidísimo en la literatura apocalíptica, de la unión de los ángeles con las hijas de los hombres [23]. Esta es la interpretación de De Vaux, que editó parcialmente el texto en la RB [24]. El castigo de los «engendradores de iniquidad» abre un período de justicia en el que la luz sucede a las tinieblas, según el simbolismo qumránico. El texto merece un estudio profundo, una vez que se publiquen los fragmentos de la Cueva 4 [25].

c) Colección de oraciones litúrgicas (= 1Q 34 y 1Q 34 bis).

El primer fragmento contiene apenas algunas palabras. Pero en otro fragmento se puede leer: «Oración para el Día de la Expiación. Acuérdate, Señor». Otro texto más amplio, con pocas citas del AT, expresa una serie de temas bíblicos: pecado del hombre que no ha escuchado a su Creador y ha atraído sobre sí la cólera divina; pero Dios se ha escogido un pueblo y ha renovado con él la alianza del Sinaí. Esta oración parece haber sido recitada en la fiesta de las Semanas (Pentecostés), que era en Qumrán la fiesta de la renovación de la alianza [26].

[23] Cf. M. Delcor, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions:* RHR (1976). Trad. española en *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1977) 67-110; cf. pp. 82ss.

[24] En RB 56 (1949) 607.

[25] De momento se puede consultar O. A. Piper, *The «Book of Mysteries» (Qumran I, 27). A Study on Eschatology:* «The Journal of Religion» 38 (1958) 95-106.

[26] Cf. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 216ss; M. Delcor, *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest:* «Bibel un Leben» (1963) 195ss, estudio recogido en *Religion d'Israël et Proche-Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens* (Leiden 1976) 281-297.

Fragmentos de la Cueva 1:

J. M. Baumgarten, *1QSa I, 11. Age of Testimony or Responsibility:* JQR 49 (1958-59) 157-160, nota ad. de S. Zeitlin, pp. 160-161.
J. Borgen, *«At the Age of Twenty» in 1QSa:* RQ III (1961) 267-277.
J. Carmignac, *Notes sur les Peshârim:* RQ III (1962) 505-538.
Id., *Le recueil de prières liturgiques de la grotte 1 (1Q 34 et 34 bis):* RQ IV (1963) 271-276.
S. B. Hoenig, *On the Age of Mature Responsibility in 1QSa:* JQR 48 (1957-58) 371-375.
Id., *The Age of Twenty in Rabbinic Tradition and 1QSa:* JQR 49 (1958-59) 209-214.
B. Johnson, *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuagint* (Lund 1963).
R. Meyer, *Die Fragmente der Höhle I:* TLZ 82 (1957) col. 21-28.
O. A. Piper, *The «Book of Mysteries» (Qumran I, 27). A Study on Eschatology:* «Journal of Religion» 38 (1958) 95-106.
G. Rinaldi, *La particella u-BeKeN in 1QSa I, 11,* en *Liber Annuus XIII (Studium Franciscanum)* (1962-63) 101-109.
Id., *L'«ultimo periodo» della storia. Considerazioni sulla Regola a 1QSa di Qumran:* «Bibliotheca orientalis» 7 (1965) 161-185.
L. Rost, *Die Anhänge der Ordensregel (1QSa und 1QSb):* TLZ 82 (1957) col. 667-672.
E. F. Sutcliffe, *The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning:* RQ II (1960) 541-547.
S. Talmon, *The Order of Prayers of the Sect from the Judaean Desert:* «Tarbiz» 29 (1959-60) 1-20 (en hebreo moderno).
Id., *The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judaean Desert:* RQ II (1960) 475-500.
J. C. Trever, *Completion of the Publication of Some Fragments from Qumran Cave I:* RQ V (1965) 323-344.
Id., *A Further Note about 1Q Prayers:* RQ VI (1967) 137-138.
Id., *1Q Dan[a]. The Latest of the Qumran Manuscripts:* RQ VII (1970) 277-286.
Y. Yadin, *A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls (1QSa II, 11-17):* JBL 78 (1959) 238-241.

2. *Cueva 4*

a) Florilegio (= 4Q 174)[27].

Es el nombre dado por Allegro a un documento que agrupa tres pasajes bíblicos: 2 Sm 7,10-14; Sal 1,1; 2,1-2. Pero no es un nombre afortunado; un *Florilegio* es ante todo una colección de textos selectos, como ha señalado J. Strugnell[28]. Este autor preferiría designarlo con el nombre de *Cadena,* aunque en realidad pertenece a la vez a distintos géneros literarios: «testimonios», puesto que presenta una lista de pasajes bíblicos agrupados en torno a un tema; *pešarim,* puesto que a cada texto se añade un *péšer* o interpretación alegórica; *midrás,* porque utiliza precisamente este término (1,4)[29].

Es difícil ver cuál es la idea que ha presidido la selección de los textos bíblicos reunidos. Se ha hablado de «florilegio mesiánico», pero no todos los textos son mesiánicos (únicamente 2 Sm 7 y Sal 2). Pero parece más bien que esta breve colección responde a las preocupaciones escatológicas de la comunidad. Así, en el comentario al primer texto, el autor pasa de la idea de casa en sentido espiritual a la de casa en sentido material, entendida como el templo hecho por mano de hombre en el que se ofrecerán los sacrificios en la era escatológica. Entre los personajes escatológicos esperados por los sectarios, el comentador de 2 Sm 7 menciona, junto al Mesías davídico (el retoño de David), al Intérprete de la Ley, que hay que identificar sin duda con el Mesías sacerdotal[30] y no con el Maestro de Justicia mesianizado[31].

b) Testimonia (= 4Q 175)[32].

Se trata de un documento precioso para el conocimiento de las doctrinas mesiánicas de Qumrán. Está constituido por una

[27] El texto fue publicado parcialmente por Allegro en JBL 75 (1956) 176-177; después, por completo y con una fotografía, en la misma revista, 77 (1958) 350-354. Finalmente, en la edición oficial DJD V, *Qumran Cave 4,* 53ss, donde, como siempre, se ignoran las sugerencias de otros autores.

[28] *Notes en marge du vol. V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»,* art. cit., 220.

[29] Cf. J. Carmignac, *Les Textes de Qumran* II, 279.

[30] Cf. D. Flusser, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VII:* IEJ 9 (1959) 104ss.

[31] Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...,* 326.

[32] Los *Testimonia* fueron objeto de una publicación preliminar de Alle-

sola hoja de cuero, de unos 25 cm. de alto y 15 cm. de ancho. No pertenecía, pues, originalmente a un rollo. La paleografía lo atribuye a la época hasmonea.

Incluye la promesa de la venida de un profeta sucesor de Moisés (1-8), seguida del oráculo de Balaán (9-13) y de la bendición de Moisés a Leví (14-20). Se trata de una cadena de textos bíblicos tomados de Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24,15-17; Dt 33, 8-11. Pero la cuarta sección de esta serie de textos no es bíblica, sino una cita de los *Salmos de Josué,* libro apócrifo de la secta. Desde el comienzo, Allegro llamó la atención sobre la importancia del documento para esclarecer una cuestión muy discutida: la existencia de colecciones de pasajes del Antiguo Testamento reutilizados por la Iglesia primitiva. La tesis había sido propuesta por Burkitt, Rendel Harris, H. Vollmer y, más recientemente, por C. H. Dodd, con matices [33]. J. Daniélou [34] también admite la existencia de *Testimonia,* es decir, citas de la Escritura agrupadas en torno a un tema, pero rechaza la tesis de R. Harris: no ha existido un libro de *Testimonia.* Aunque ya en los orígenes del cristianismo existieran agrupaciones de textos, sólo más tarde se formaron colecciones globales. Lo que está claro es que ya en el judaísmo existían cadenas de textos, como queda probado por este documento de Qumrán [35].

En todo caso, las citas bíblicas, que constituyen las tres primeras partes del documento, ilustran el triple aspecto de las creencias qumránicas: expectación de un profeta al final de los tiempos, de un Mesías laico y de un Mesías sacerdotal. Pero el compilador

gro, *Further Messianic References in Qumran Literature:* JBL 75 (1956) 182-187. Reeditados en DJD V por el mismo autor, prácticamente sin cambios y sin tener en cuenta las sugerencias de diversos especialistas. Este volumen ha sido objeto de una larga recensión crítica de J. Strugnell, *Notes en marge...,* art. cit.: RQ 7 (1970) 163-276. Sobre los *Testimonia,* cf. 225-229.

[33] *According to the Scriptures* (Londres 1952).

[34] *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)* (París 1966) 9-10.

[35] Sobre la importancia de los *Testimonia* qumránicos para el estudio del NT, cf. J. A. Fitzmyer, *4Q Testimonia and the New Testament:* «Theological Studies» (1957) 513-537; P. Prigent, *Quelques Testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères de l'Église:* TZ (1959) 419-430; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nueva York 1958) 147-152; P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (París 1961) y la reseña de J. P. Audet en RB (1963) 381-405.

no pudo hacer el panegírico de Juan Hircano, a la vez profeta, sacerdote y rey, puesto que los Hasmoneos eran enemigos de la secta [36].

c) Palabras de los Luceros (= 4Q *Dibrê ham-Me'orôt).*

El texto ha sido editado parcialmente por M. Baillet [37]. El editor sitúa el manuscrito hacia el 150 a. C., viendo en él un ejemplo de caligrafía hasmonea. El título pide una explicación. ¿Hay que pensar, se pregunta J. Carmignac, que la expresión alude a las plegarias de los esenios, que, según el testimonio de Flavio Josefo, las recitaban al salir el sol? En este caso habría que comprenderlo como «Palabras (para recitar al aparecer) los luceros». El mismo autor piensa que más bien hay que poner el título de la obra qumránica en relación con la obra del escritor caraíta Al-Qirqisani: «Libro de los Luceros y de los Vigilantes», y explica: libro cuyo contenido es una luz y una vela, libro que esclarece y que previene [38].

M. Baillet ha propuesto una explicación completamente distinta. Según Gn 1, explica, el miércoles es el día de la creación de las luminarias celestes, de los luceros, y, según el calendario de Jubileos, es el día más importante de la semana, quizá debido al lugar central que ocupa entre dos sábados. Los trimestres comienzan en miércoles, y en miércoles se celebran la Pascua y la fiesta de los Tabernáculos. Baillet se pregunta si el título no provendrá de la importancia concedida al miércoles, día de la creación de los luceros [39]. Se podría aceptar esta explicación si, por ejemplo, la colección constara únicamente de oraciones para los miércoles. Pero se trata de una colección de textos litúrgicos para los distintos días de la semana, puesto que en 7,4 lleva como subtítulo *hwdyrot bywm hšbt,* «himnos para recitar el sábado», y en un fragmento aún inédito se lee: «himnos para recitar el día cuarto», o sea, el miércoles.

El carácter litúrgico de la colección se deduce también del frecuente empleo de la primera persona del plural. La parte publicada por Baillet es en realidad una especie de confesión nacio-

[36] Contra M. Treves, *On the Meaning of the Qumran Testimonia:* RQ 2 (1960) 569-571.

[37] En RB 68 (1961) 195-250, con dos fotografías.

[38] Cf. J. Carmignac, *Les textes de Qumrân* II, 298.

[39] *Art. cit.,* 249.

nal o lamentación. Más en concreto, M. R. Lehmann ve en estas oraciones un testigo de la oración, conocida en el período posbíblico, llamada *taḥanum*. Este tipo de oración se caracteriza por el uso frecuente de citas y reminiscencias bíblicas; formaba parte de la liturgia oficial, sobre todo del sábado. Un buen ejemplo del género se encuentra en Dn 9,4-19 (cf. Bar 1,15-3,8). El término *taḥanum* procede precisamente de Dn 9,3 [40]. Si se acepta la opinión del editor, habría que datar el texto en el s. II a. C., tanto por motivos paleográficos como doctrinales.

d) Liturgia angélica o Regla de cantos para el holocausto del sábado (= 4QSl).

J. Strugnell publicó provisionalmente dos de los cuatro fragmentos que componen la obra en el Congreso Internacional de AT de Oxford en 1959 [41]. Se trata de cuatro manuscritos fragmentarios que constituían primitivamente una colección de textos litúrgicos, previstos para los cincuenta y dos sábados del año. Las excavaciones de Masada han revelado un texto fragmentario, de la misma naturaleza que los de Qumrán, titulado «Cántico para el sacrificio del sexto sábado, el día noveno del segundo mes». Como en el texto qumránico, los siete príncipes de los ángeles intervienen sucesivamente para bendecir a la comunidad y entonar himnos de acción de gracias (cf. Tob 12,15) [42]. Para Yadin, el documento de Masada es, sin ninguna duda, un escrito de la secta. Es la primera vez, dice, que un manuscrito del Mar Muerto aparece fuera de una gruta y lejos de Qumrán. El contexto histórico y arqueológico no deja dudas sobre la datación, la más tardía posible, es decir, el año 73 d. C. A la pregunta de qué sentido tiene en Masada este manuscrito, Yadin responde que es una prueba de que la gran revuelta judía no se limitó a los zelotas, sino que también tomaron parte otras sectas, incluidos los esenios, como Josefo mismo atestigua. Este historiador cita en concreto el caso de Juan el Esenio como gobernador de la toparquía de Thamna en el momento de la guerra judía (cf. *Bell.* II, 20,4; III, 2,1).

[40] Cf. M. R. Lehmann, *A re-interpretation of 4Q Dibrê ham-Me'oroth:* RQ V (1964) 106-110.

[41] Cf. J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran. 4Q Serek Širôt 'Olat Haššabbat,* en VTSupl. VII (1960) 318-345.

[42] Cf. Y. Yadin, *Masada. First Season of Excavations 1963-1964. Preliminary Report* (Jerusalén 1965) 105-108.

Desde el punto de vista estilístico, Strugnell quedó sorprendido por el gran número de expresiones y particularidades sintácticas del documento que no tienen paralelos precisos en los demás textos publicados. El mismo autor señala que muchas de esas expresiones se relacionan con las secciones del Libro de la Guerra, que pertenecen al género literario de las bendiciones. La angelología de estos documentos está mucho más desarrollada que la de los Himnos. Hay que subrayar la función desempeñada por los siete ángeles en las bendiciones. La primera mención de estos siete ángeles aparece ya en Ez 9,2 y Tob 12,15. Aparecen en el Henoc etiópico, en el Apocalipsis de Juan (1,4.20; 3,1; 4,5; 5,6; 8,2.6) y en el Testamento de Leví (8,1-2). Los ángeles poseen el don del conocimiento, lo que coincide con lo que sabemos sobre el tema por otros escritos esenios. Este documento subraya igualmente la correspondencia entre la liturgia celeste y la liturgia terrestre, supuesta en Ap 4 y Ez 1,10. En él aparecen también las primeras manifestaciones de las concepciones místicas sobre la *merkabah* (carro divino). Es sabido el desarrollo que estas ideas tendrán en la Edad Media y, ya antes, en el Libro de Henoch etiópico (14), en el Apocalipsis de Abrahán, el Testamento de Abrahán, el Apocalipsis de Moisés y el III Libro de Henoc. Ya algunos estudiosos, dando pruebas de gran intuición, habían relacionado esta corriente mística con la secta esenia [43].

e) La mujer necia (= 4Q 184).

J. M. Allegro publicó la *editio princeps* de este curioso texto [44], así como la edición oficial en DJD IV. Se trata de una descripción, escrita en forma poética, de los peligros que entraña la mujer, criatura infernal. Allegro piensa que el texto trata de una prostituta, y reconstruye al comienzo *(hzwn)h,* aunque para él esta prostituta tiene un significado simbólico y podría referirse a Roma, como en el Apocalipsis de Juan. A. Dupont-Sommer no admite esta opinión. Para él se trata de la mujer en general, peligro mortal para el hombre que aspira a la perfección, y propone reconstruir al comienzo *(h'š)h,* «la mujer», y no «la prostituta», como hace Allegro. Este retrato de la mujer que con sus artes pone en peligro a

[43] Cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* (París 1968) 57ss; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs* (París 1961) 77-93, espec. 82.

[44] PEQ 96 (1964) 53-55.

los justos, a los humildes, a los «elegidos de la justicia» sobrepasa con mucho, dice, las severas advertencias que los Proverbios y Ben Sira prodigan a propósito de la prostituta o de la rival. Por eso piensa que este fragmento atestigua la misoginia que Filón de Alejandría atribuye a los esenios en su *Apología de los Judíos*, §§ 14-17 [45]. Para J. Carmignac, la prostituta descrita en el poema sería la secta rival, «la congregación de la impiedad», de 1QM 15,9, que se presenta bajo los rasgos de una odiosa prostituta reutilizando un tema bíblico ilustrado sobre todo por Oseas y Ezequiel [46].

Desde el punto de vista paleográfico, el escrito datería del primer período herodiano.

BIBLIOGRAFIA

«Pésher» de Nahún y otros fragmentos de la Cueva 4:

J. M. Allegro, *Further Light on the History of the Qumrân Sect:* JBL 75 (1956) 89-95.

Id., *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrâšim:* JBL 77 (1958) 350-354.

Id., *Last Year's Work on the Fourth Cave Fragments from Qumrân,* en *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists Cambridge 1954* (Londres 1957) 114-115.

Id., *More Isaiah Commentaries from Qumrân's Fourth Cave:* JBL 77 (1958) 215-221.

Id., *A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumrân's Fourth Cave:* JBL 78 (1959) 142-147.

Id., *Some Unpublished Fragments of Pseudepigraphical Literature from Qumrân's Fourth Cave:* «Annual Leeds Univ. Orient. Soc.» 4 (1962-1963) 3-5.

F. Altheim y Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt* II (Berlín 1969) 3-23 (4QPrNab).

J. D. Amusin, *Le fragment qumrânien de la «Prière» du roi Nabonide de Babylone:* «Vestnik Drevnej Istorii» núm. 66, 4 (1958) 104-117 (en ruso).

Id., *Commentaire qumrânien sur Nahum (4Qp Nahum):* «Vestnik Drevnej Istorii» núm. 82, 4 (1962) 101-110 (en ruso).

Id., *Ephraïm et Manassé dans le Péshèr de Nahum:* RQ 4 (1963) 389-396.

[45] En «Semitica» 14 (1964) 54-55.

[46] J. Carmignac, *Poème allégorique sur la secte rivale:* RQ 5 (1965) 361-374.

Id., *Nouveaux fragments du Commentaire de Qumrân sur Nahum 4Qp Nahum II-IV):* «Vestnik Drevnej Istorii» núm. 87 (1964) 35-47 (en ruso).
Id., *Sur une anthologie qumrânienne de textes eschatologiques,* en *Brèves Communications de l'Institut des Peuples d'Asie* núm. 86 (Moscú 1965) 56-66 (en ruso).
Id., *Bemerkungen zu den Qumran-Kommentaren,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; 1966) 9-19.
Id., *Observantiunculae Qumraneae:* RQ 7 (1969-71) 533-552.
Id., *4QTes 15-17,* en *Hom. A. Dupont-Sommer* (París 1971) 357-361.
Id., *À propos de l'interprétation de 4Q 161:* RQ 8 (1972-75) 381s.
Id., *The Reflection of Historical Events of the First Century B. C. in Qumran Commentaries:* HUCA 48 (1977) 123-152.
Id., *Hacia una interpretación de 4Q 161:* VDI (1979) 155-165 (en ruso).
M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: «Les Paroles des Luminaires»:* RB 68 (1961) 195-250 y pl. XXIV-XXVIII.
Id., *Débris de textes sur papyrus de la grotte 4 de Qumrân:* RB 71 (1964) 353-371.
J. M. Baumgarten, *Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?:* JBL 91 (1972) 472-481.
Id., *The Exclusion of «Netinim» and Proselytes in 4Q Flor:* RQ 8 (1972-75) 87-96.
Id., *The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and the Sanedrin:* JBL 95 (1976) 59-78.
Id., *4Q Halakah^a 5, the Law of Ḥadash and the Pentecostal Calendar:* JJS 27 (1976) 36-46.
Id., *Studies in Qumran Law* (SJLA XXIV, Leiden 1977).
G. J. Brooke, *4Q Florilegium in the Context of Early Jewish Exegetical Method* (Diss., Claremont 1978).
G. Blindstein, *4Q Florilegium and Rabbinic Sources on Bastard and Proselyte:* RQ 8 (1972-75) 431-435.
H. Burgmann, *«The Wicked Woman»: Der Makkabäer Simon?:* RQ 8 (1972-75) 323-359.
Id., *Der Josuafluch zur Zeit des Makkabäer Simon:* BZ 19 (1975) 26-40.
Id., *Gerichtsherr und Generalkläger: Jonathan und Simon:* RQ 9 (1977-78) 3-72.
Id., *Antichrist-Antimessias. Der Makkabäer Simon?:* «Judaica» 36 (1980) 152-174.
A. Caquot, *4Q 180-181:* AnCF 73 (1973-74) 390-393.
J. Carmignac, *Notes sur les Peshârim:* RQ 3 (1962) 505-538.
Id., *«Règle des chants pour l'holocauste du sabbat». Quelques détails de lecture:* RQ 4 (1964) 563-566.
Id., *Les horoscopes de Qumrân:* RQ 5 (1965) 199-217.
Id., *Poème allègorique sur la secte rivale («The Wiles of the Wicked Woman»):* RQ 5 (1965) 361-374.

J. M. Casciaro, *El «misterio» divino en los escritos posteriores de Qumrán:* ScrTheol 8 (1976) 445-476.
R. B. Coote, *MW'D HT'NYT in 4Q 171, frag. 1-2, col. ii, lin. 9:* RQ 8 (1972-75) 81-85.
F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Garden City, N. Y.-Londres ²1961).
Id., *Die antike Bibliothek von Qumran* (Neukirchen 1967).
M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân:* RQ 5 (1966) 521-542.
Id., *Le testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques,* en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke 1966) 57-74.
Id., W. Dommershausen, *Nabonid im Buche Daniel* (Maguncia 1964).
L. Díez Merino, *La crucifixión en la antigua literatura judía:* EstEcl 51 (1976) 5-27.
N. Drazin, *What can BeTalmud prove?:* JQR 54 (1963-64) 333.
A. Dupont-Sommer, *Remarques linguistiques sur un fragment araméen de Qoumrân («Prière de Nabonide»),* en *Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* VIII (París 1960) 48-50.
Id., *Observations sur le commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte:* «Journal des savants» (1963) 201-227.
Id., *Observations sur le commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte:* «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances» (1963) 242-243.
Id., *Explication de textes hébreux et araméens découverts à Qoumrân: 2) Commentaire du Psaume XXXVII:* «Annuaire du Collège de France» 64 (1964) 320-323.
Id., *Explication de textes hébreux et araméens découverts à Qoumrân:* 1. *The Wiles of the Wicked Woman;* 2. *Deux documents horoscopiques:* «Annuaire du Collège de France» 65 (1965) 353-355.
Id., *Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qumrân près de la Mer Morte:* «Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances» (1965) 239-253.
Id., *La secte des Esséniens et les horoscopes de Qumrân:* «Archeologia» núm. 15 (marzo-abril 1967) 24-31.
Id., *Explication de textes hébreux découverts à Qoumrân* (cont.): *4Q Ordinances, 4Q Ages of Creation, 11Q Melch:* «Annuaire du Collège de France» 68 (1968-69) 426-430.
Id., *Explication de textes hébreux et araméens récemment découverts près de la Mer Morte* (cont.): *4QpPS 37:* «Annuaire du Collège de France» 69 (1969-1970) 395-404.
I. H. Eybers, *Notes on the Texts of Samuel found in Qumran Cave 4,* en *Papers read at 3nd Meeting of Die O. T. werkgemeenskap in Suid-Afrika* (1960) 1-17.

J. A. Fitzmyer, *The Aramaic «Elect of God» Text from Qumran Cave IV:* CBQ 27 (1965) 348-372.
Id., *A Bibliographical Aid to the Study of the Qumran Cave IV Texts 158-186:* CBQ 31 (1969) 59-71.
Id., *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the NT:* CBQ 40 (1978) 493-513.
D. Flusser, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam VII (4Q Florilegium):* IEJ 9 (1959) 99-109.
Id., *Qumran und die Zwölf,* en *Initiation* (sup. de «Numen» 10) (Leiden 1965).
Id., *The Pescher of Isaiah and the Twelve Apostles:* «Eretz-Israël» 8 (Hom. E. L. Sukenik; Jerusalén 1967) 52, 62 (en hebreo).
G. Fohrer, *4QOr Nab, 11QtgJob und die Hioblegende:* ZAW 75 (1963) 93-97.
C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus:* «Anatolian Studies» 8 (Londres 1958) 35-92.
F. García Martínez, *4QpNah y la Crucifixión:* EstBibl 38 (1979-80) 221-235.
A. M. Gazov-Ginsberg, *Double Meaning in a Qumran Work («The Wiles of the Wicked Woman»):* RQ 6 (1965) 279-285.
M. Gil, *Enoch in the Land of Eternal Life:* «Tarbiz» 38 (1968-69) 322-337.
R. Gordis, *A Document in Code from Qumran, Some Observations:* JSS 11 (1966) 37-39.
D. J. Halperin, *Crucifixion, the Nahum Pesher, and the Penalty of Strangulation:* JJS 32 (1980) 32-46.
S. B. Hoenig, *What is the Explanation for the Term «Betalmud» in the Scrolls:* JQR 53 (1962-63) 274-276.
Id., *BeTalmud and Talmud:* JQR 54 (1963-64) 334-339.
Id., *Dorshé Halakot in the Pesher Nahum Scrolls:* JBL 83 (1964) 119-138.
Id., *Another Satirical Qumran Fragment:* JQR 55 (1964-65) 256-259.
Id., *The New Qumran Pesher on Azazel:* JQR 56 (1965-66) 248-253.
Id., *The Pesher Nahum «Talmud»:* JBL 86 (1967) 441-445.
M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Texts* (CBQ Monog. Series 8; Washington 1979).
Id., *4Q 179. A Lament over Jerusalem:* JSS 18 (1973) 222-234.
C. H. Hunzinger, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumrân:* ZAW 69 (1957) 131-151.
B. Johnson, *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuagint* (Lund 1963).
K. G. Kuhn, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (Heidelberg 1957).
W. R. Lane, *A New Commentary Structure in 4Q Florilegium:* JBL 78 (1959) 343-346.
Id., *Pešer Style as a Reconstruction Tool in 4Q Pešer Isaiah^b:* RQ 2 (1960) 281-283.

F. Du T. Laubscher, *A Suggested Reading for 4Q Florilegium 1:15:* JNSL 6 (1978) 25-31.
M. R. Lehmann, *A Re-interpretation of 4Q Dibrê ham-Me'oroth:* RQ 5 (1964) 106-110.
J. Licht, *Legs as Signs of Election:* «Tarbiz» 35 (1965-66) 18-26.
Id., *The Wiles of the Wicked Woman (4Q 184),* en Hom. a J. Liver (Tel Aviv 1971) 289-296.
Id., *An Ideal Town Plan from Qumran. The Description of the New Jerusalem:* IEJ 19 (1979) 45-59.
H. Lichtenberger, *Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4Q 185),* en M. Delcor, *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 151-162.
A. J. McNicol, *The Eschatological Temple in the Qumran Pesher 4Q Florilegium* (Ohio JRS 5; 1977) 133-141.
R. Meyer, *Das Qumrânfragment «Gebet des Nabonid»:* ILZ 85 (1960) col. 831-834.
Id., *Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung* (Berlín 1962).
Id., *Die Bedeutung von Deuteronomium 32, 8f., 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes,* en *Verbannung und Heimkehr* (Hom. W. Rudolph; Tubinga 1961) 197-209.
J. T. Milik, *Deux documents inédits du désert de Juda:* Bibl 38 (1957) 245-268.
Id., *Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân:* RB 65 (1958) 70-77.
Id., *Fragments d'une source du Psautier (4QPs 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un Phylactère dans la grotte 4 de Qumrân:* RB 73 (1966) 94-106.
W. L. Moran, *Notes on the New Nabonidus Inscriptions:* «Orientalia» 28 (1959) 130-140.
G. W. Nebe, *Lexicalische Bemerkungen zu 'ušôn, «Fundament, Tiefe» in 4Q 184, Prov 7,9 und 20,20:* RQ 8 (1972-75) 97-103.
Id., *'BR in 4Q 186:* RQ 8 (1972-75) 265-266.
H. Pabst, *Eine Sammlung von Klagen in den Qumranfunden (4Q 179),* en M. Delcor, *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 137-149.
D. Pardée, *A Restudy of the Commentary on Psalm 37 from Qumran Cave 4:* RQ 8 (1972-75) 163-194.
H. Rabbers, *Deut. 32:8 en Qumrân:* «Gereformeerd Theologisch Tijdschrift» 70 (1970) 34-37.
I. Rabinowitz, *The Meaning of a Key («Demetrius») Passage of the Qumran Pesher Nahum:* JAOS 98 (1978) 394-399.
G. Rinaldi, *Una «Supplica» da Qumran:* BibOr 14 (1972) 119-131.
W. Röllig, *Erwägungen zu neuen Stelen Nabonids:* «Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie» NS 22, vol. 56 (1964) 218-260.
J. M. Rosenthal, *Biblical Exegesis of 4QpIs:* JQR 60 (1969-1970) 27-35.

J. A. Sanders, *Dissenting Deities and Philippians 2:1-11:* JBL 88 (1969) 279-290 (4Q Ages of Creation).
F. Sen, *Los horóscopos de Qumrán:* «Cultura Bíblica» (1966) 366s.
D. R. Schwartz, *The Three Temples of 4Q Flor:* RQ 10 (1979-82) 83-91.
P. W. Skehan, *A Psalm Manuscript from Qumran (4QPs^b):* CBQ 26 (1964) 313-322.
B. D. Spinks, *The Jewish Sources for the Sanctus:* HeythJourn 21 (1980) 168-179.
J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân,* en *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris, 1914-1964* (París 1964) 51-66. Cf. J. Carmignac, RQ 5 (1965) 206-217.
Id., *Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumrân (4QPs VII-X):* RB 73 (1966) 353-371.
H. Stegemann, *Der Peser Psalm 37:* RQ 4 (1963) 235-270.
Id., *Weitere Stücke von 4QpPsalm 37, von 4Q Patriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium:* RQ 6 (1967) 193-227.
J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumrân, 4Q Serek Sirôt ʿOlat Haššabât,* en VTSup. 7 (Volumen Congreso de Oxford, 1959; Leiden 1960) 318-345.
Id., *Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»:* RQ 7 (1970) 163-276.
J. C. Trever, *A Further Note about 1Q Prayers:* RQ 6 (1967) 137s.
M. Treves, *On the Meaning of the Qumran Testimonia:* RQ 2 (1960) 569-571.
W. Tyloch, *Peszer Nahum z IV groty w Qumran:* EH 46 (1965) 65-73.
Id., *Commentaire du Psaume 37 de Qumran:* «Euhemer» 11 (1967) 105-112 (en polaco).
Id., *Florilegio de la Cueva 4 de Qumrán:* «Euhemer» 89 (1973) 89-94 (en polaco).
E. Vogt, *Novae inscriptiones Nabonidi:* Bibl 40 (1959) 88-102.
Z. Wacholder, *A Qumran Attack on the Oral exegesis? The Phrase ʾšr btlmwd šgrm in 4Q Pesher Nahum:* RQ 5 (1966) 575-578.
F. D. Weinert, *4Q 159: Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?:* JSJ 5 (1974) 179-207.
Id., *A Note on 4Q 159 and a New Theory of Essene Origins:* RQ 9 (1977-78) 223-230.
R. Weiss, *KʾWRH (Pesher Nahum II, 6):* «Beth Mikra» 9 (1963-64) (en hebreo).
Id., *Once more the Pesher Nahum:* «Beth Mikra» 8 (1962-63) 61s (en hebreo).
Id., *Fragments of a midrash on Genesis from Qumran Cave 4:* «Textus» 7 (1969) 132-34.

Y. Yadin, *Some Notes on the Newly Published Pesharim of Isaiah:* IEJ 9 (1959) 39-42.
Id., *A Midrash on 2 Sam VII and Ps I-III (4Q Florilegium),* ibíd., pp. 95-98.
Id., *A Note on 4Q 159 (Ordinances):* IEJ 18 (1968) 250-252.
S. Zeitlin, *The Expression BeTalmud in the Scrolls militates against the View of Protagonists of their Antiquity:* JQR 54 (1963-64) 89-98.
Id., *'Asher BeTalmud:* JQR 54 (1963-64) 340s.
Id., *The Word BeTalmud and the Method of Congruity of Words:* JQR 58 (1967-68) 78-80.

3. *Diversas cuevas: «Descripción de la Nueva Jerusalén»* (= 5Q 15)

Cierto número de documentos procedentes de Qumrán muestra el interés que los esenios tenían por el templo, el culto y la ciudad santa, a pesar de haberse separado. Este es el caso de una obra redactada en arameo, a la que se ha dado el título de *Descripción de la Nueva Jerusalén*. La Cueva 1 ha proporcionado una veintena de minúsculos fragmentos; otros fragmentos, pertenecientes probablemente a la misma obra, han aparecido en las Cuevas 2 y 4 y, sobre todo, en la Cueva 5. También en la Cueva 11 hay una Descripción de la Nueva Jerusalén[47]. Este texto, que se presenta como un apocalipsis, se ocupa de la descripción del templo futuro, del que da las medidas precisas junto con las prescripciones relativas a la liturgia del nuevo santuario. El edificio escatológico del templo aparece en el marco de una visión atribuida a un personaje celeste, quizá un ángel, junto con el mobiliario litúrgico que contiene y los actos de culto que en él se realizan. La obra se inspira muy probablemente en la visión del nuevo templo de Ezequiel (40-48), y es posible que ella haya inspirado a su vez la grandiosa descripción de la Jerusalén nueva del Apocalipsis (21). El arameo en que está compuesta la obra es posterior al de Daniel y más cercano al del Apócrifo del Génesis. La escritura se sitúa entre los años 30 y 1 a. C., como la de 1QM; 1QSb; 1QGnAp y la primera mano de 1QH.

[47] Publicada parcialmente por B. Jongeling, *Publication provisoire d'un fragment provenant de la grotte 11 de Qumrân (11Q Jér Nouv Art)*: JSJ 1 (1970) 58-64.

VIII. EL LIBRO DE LA GUERRA (1Q *Milḥamah* = 1QM)

1. *Generalidades*

Este escrito forma parte del grupo de manuscritos encontrados en la Cueva 1 de Qumrán. Se le designa con la sigla 1QM, en la que M representa la primera letra de *milḥamah*. E. L. Sukenik le dio el título de «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas», inspirándose en las primeras palabras de la col. 1: «El primer compromiso de los hijos de la luz será atacar al grupo de los hijos de las tinieblas». Era de esperar que, como de costumbre, el título del rollo estuviera contenido en sus primeras palabras. Pero, por desgracia, las palabras que preceden a *milḥamah* han desaparecido como consecuencia de la acción destructora de los gusanos. Por eso sólo se pueden hacer conjeturas. Yadin ha reconstruido *wz(h spr srk)* antes de *milḥamah;* que podría traducirse por: «Y éste es el (libro de la disposición) de la guerra». Pero dada la incertidumbre sobre el título original, podemos mantener el título adoptado desde el comienzo por Sukenik.

El rollo es de pergamino y está escrito por el lado del pelo, lo cual está de acuerdo, como Sukenik había observado, con las prescripciones del Talmud palestinense, *Meg.* 1, II, 71*d*. En su estado actual mide 2,90 m. de largo y comprende 19 columnas, repartidas en cinco hojas de piel. De la hoja sexta se ha conservado sólo la primera columna. La parte baja de todas las columnas ha desaparecido, lo cual impide saber la altura original del manuscrito. Las columnas mejor conservadas miden apenas 16 cm.

La escritura es elegante y recuerda la de 1QIs^{b}, 1QpHab y la primera mano de las *Hodayot,* aunque se diferencia de la del gran manuscrito de Isaías (1QIs^{a}). Ha sido clasificada entre los tipos de escritura herodiana de los manuscritos de Qumrán [1]. A pesar de su cuidado, el escriba no ha podido evitar ciertas faltas o irregularidades, que él mismo ha corregido. Otras correcciones son debidas a una mano diferente y no reflejan las faltas del primer escriba, sino un texto distinto [2]. La grafía de 1QM revela

[1] N. Avigad, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and related Documents,* en *Scripta Hierosolymitana* IV, 71ss.

[2] Cf. sobre este punto Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962) 249-251.

una serie de puntos comunes con 1QIs[a], 1QpHab, 1QH, etc. En concreto, el uso de la *scriptio plena*, los imperfectos con *waw* (como *yrdwpw, yktwbw*), los sufijos de segunda persona a los que se añade un *he (-kh, -th)*, etc. Sin embargo, es de notar que, junto a estas grafías, y a veces en una misma columna, el escriba utiliza otras semejantes a las del texto masorético con *scriptio defectiva*. Merecen especial atención las columnas 12 y 19. Aunque ambas son de la misma mano, la última contiene una ortografía que se aparta notablemente de la ortografía típica de los manuscritos de Qumrán, bien representada en la col. 12.

2. *Finalidad del escrito y análisis de su contenido*

El tema principal del rollo es la guerra que tendrá lugar «cuando los desterrados de los hijos de la luz retornen del desierto de las naciones para acampar en el desierto de Jerusalén» (1QM 1,3). La lucha se desarrollará entre los «hijos de la luz», por un lado, y los «hijos de las tinieblas», por otro. Se tiene gran cuidado en precisar qué pueblos compondrán los dos campos en acción; de un lado, el ejército de Belial comprende Edom, Moab, los amonitas y las tropas de los *kittim* de Asur, sostenidas por los transgresores de la alianza; de la otra, los hijos de Leví, Judá y Benjamín, asimilados a los hijos de la luz y asistidos por los ángeles. Esta guerra durará seis años y acabará una vez que los hijos de la luz y los de las tinieblas hayan obtenido la victoria cada uno tres veces, con la victoria definitiva de los hijos de la luz.

La principal finalidad del rollo de la Guerra fue, al parecer, proporcionar a los miembros de la secta un vademécum que les facilitara su tarea «en el día fijado por Dios para la guerra de exterminación de los hijos de las tinieblas» (1,10). Aunque el autor del escrito admite que el resultado de la guerra ha sido ya previsto por Dios, que intervendrá «en su tiempo para humillar y achicar al príncipe de la dominación impía» (17,5-6), la intervención divina tendrá lugar después de una serie de combates en los que los hijos de las tinieblas serán alternativamente vencedores y vencidos. La guerra debe ser conducida, a la vez, según las normas tácticas aplicadas por los ejércitos paganos y según las normas judías de la guerra consignadas en la Torá. El respeto a las prescripciones de la ley en materia de guerra es una de las condiciones esenciales, puesto que la guerra se desarrolla no sólo entre los hijos de la luz y los de las tinieblas, sino entre las po-

tencias cósmicas de la luz y de las tinieblas. La presencia de ángeles en el combate, al lado de los hijos de la luz, obliga a los combatientes a respetar las leyes bíblicas de la pureza en el campamento. Los combatientes que no se hallan sexualmente puros el día del combate deben abstenerse de participar en la lucha ese día, puesto que los ángeles están presentes en medio de los soldados (7,6).

Según Yadin[3], el autor de la Guerra intenta responder a cuatro cuestiones: cuándo tendrá lugar «el tiempo fijado para la retribución» y contra quién se hará la guerra; cuáles son en la Torá las leyes y los reglamentos relativos a la guerra; cuáles son las leyes y los principios tácticos de la guerra utilizados por los paganos y cómo se pueden conciliar con las prescripciones de la Torá; cómo debe conducirse prácticamente la guerra «el día señalado». Las cuatro partes de la obra responden a esas cuatro preguntas.

a) En la primera parte (cols. 1-2), el autor precisa el tiempo fijado para la guerra y los enemigos que hay que combatir por orden de importancia. La fecha ha sido fijada desde la eternidad por Dios y revelada por los profetas: «Por medio de tus ungidos, los videntes de todo lo que ha sido ordenado (*t'wdwt*), tú nos has anunciado los tiempos de las guerras de tus manos, para gloriarte en nuestros enemigos, para hacer caer las tropas de Belial, las siete naciones de vanidad, por la mano de los pobres de tu redención» (11,8-9). Los principales enemigos son los *kittim* y sus aliados, contra los que el combate durará seis años; pero contra otros enemigos más lejanos, cuyo nombre no es mencionado explícitamente, la guerra durará veintinueve años.

b) Las cols. 2-9, es decir, la mayor parte del rollo, dan en detalle las prescripciones legales para el combate. En esta sección aparece varias veces la palabra *serek*, «reglamento», «disposición» (cf. 3,12; 4,9; 5,3, etc.). Hallamos los siguientes elementos:

— Descripción de las trompetas utilizadas por la congregación en las distintas ceremonias en tiempo de paz y de guerra (2,5-3,11).

— Descripción de las insignias de la congregación (3,12-5,2). Las distintas unidades tienen estandartes con inscripciones perma-

[3] *Op. cit.*, 6.

nentes. Pero hay también inscripciones que cambian según las distintas fases de la batalla. Cuando vayan al combate, escribirán en sus enseñas: «Verdad de Dios, Justicia de Dios, Gloria de Dios, Juicio de Dios» (4,6). Cuando comiencen la batalla, escribirán: «Derecha de Dios, Momento de Dios, Pánico de Dios, Muerte de Dios» (4,7). Al regresar del combate, escribirán: «Elogio de Dios, Grandeza de Dios, Alabanza de Dios, Gloria de Dios» (4,8). Las medidas de las distintas enseñas están consignadas con precisión (4,15-17).

— Descripción del armamento pesado de vanguardia: el escudo *(magen)*, una especie de lanza *(romaḥ)*, la espada *(kidon)*. El hebreo del pasaje es muy técnico (5,3-14) y presenta por lo mismo dificultades de traducción, contra las que han fracasado los esfuerzos de la mayoría de los traductores. Pero Yadin, especialista en cuestiones de armamento, se ha dedicado a precisar el sentido de los distintos términos [4]. De sus investigaciones se deduce que la palabra *kidon* de la Guerra, que aparece nueve veces en el AT, debe traducirse por «espada» y no por «lanza» [5]. Por otra parte, el autor del rollo no describe la lanza propiamente dicha *(ḥanith)*, sino la *romaḥ*, una especie de lanzón (de siete codos y medio de largo, o sea, de más de tres metros), la principal arma de la línea de vanguardia (5,6-7), de la caballería pesada (6,15) y de los soldados de las torres.

— Despliegue de los batallones de escaramuzas; descripción de su armamento y de su método de combate (5,15-6,6).

— Las unidades de caballería, sus deberes, sus armas, edad de los caballeros, calidad de los caballos, etc. (6,7-16).

— Toda una parte (6,17-7,7) trata de tres temas: división de los hombres según su edad (insistiendo en los no combatientes), contraindicaciones que impiden a una persona tomar parte en el servicio armado, leyes sobre la pureza del campamento.

— Una de las secciones más largas del rollo de la Guerra trata de las escaramuzas de las distintas unidades y de sus señales tácticas (7,8-9,9). En su análisis pueden distinguirse los siguientes temas: deberes de los sacerdotes, los levitas y función de las trompetas que utilizan durante la batalla, señales hechas por las distintas trompetas y su significación, agrupamiento para la persecución.

— Modificación de distintas unidades durante la persecución.

[4] *Op. cit.*, 114ss.
[5] *Op. cit.*, 129.

Descripción de los escudos de las «torres», con los nombres que están inscritos en ellos: los de los cuatro arcángeles (9,10-16).

c) Las secciones rituales (11,7-14,15; 15,7-16,1; 16,13-17,3; 17,4-9) reproducen las distintas plegarias recitadas en las distintas fases del combate.

d) La última parte de la Guerra trata de los *kittim,* el principal enemigo de los miembros de la secta. De hecho, este pueblo es mencionado ocho veces en esta parte del rollo, mientras que en el resto sólo aparece seis veces. El texto del manuscrito termina bruscamente. Puesto que su contenido principal se refiere a la guerra contra los *kittim,* cabe suponer que el final del escrito, hoy perdido, trataba de la victoria definitiva de Israel sobre los *kittim* (Yadin).

3. *Problemas literarios*

a) El problema de la unidad literaria de la Guerra.

Mientras algunos (como Yadin y Carmignac) estiman que el texto de 1QM fue compuesto en su totalidad por un solo autor según un esquema coherente y lógico, otros autores piensan que la Guerra contendría dos reglamentos. El primero comprendería las cols. 2-14, y el segundo, las cols. 15-19. El segundo reglamento debería considerarse como una recensión del primero debida a un autor distinto. Se ha notado que el segundo reglamento se inspira sensiblemente en el primero (o en otros documentos que sirvieron de base a la redacción del primero) y que reproduce textualmente pasajes enteros. En realidad estaríamos ante una composición nueva, que presenta, en muchos puntos, divergencias con el primer reglamento y que describe de una manera nueva las distintas fases del combate último [6]. Tal es sustancialmente la tesis de Th. H. Gaster [7].

J. M. van der Ploeg distingue también dos autores. Para él, la Guerra habría sido compuesta en dos fases. La col. 1 y las columnas 15-19 (el segundo reglamento según Dupont-Sommer y

[6] Cf. A. Dupont-Sommer, *Réglément de la Guerre des fils de Lumière, traduction et notes:* RHR 148 (1955) 27, y *Les Écrits esséniens...,* 181-182.

[7] *The Dead Sea Scriptures in english translation* (Nueva York 1956) 315, n. 1.

Gaster) pertenecerían a un escrito primitivo que predice y describe de manera apocalíptica la gran batalla contra los *kittim*. Ciertas partes de las cols. 2-14 pertenecían también a este escrito, en particular las «plegarias» y los himnos. Un segundo autor se habría servido del documento para redactar una verdadera «regla». Es él quien habría desarrollado el plan de la guerra de cuarenta años y habría compuesto el reglamento que deben seguir los cuerpos expedicionarios encargados de aniquilar sucesivamente los ejércitos de los hijos de Sem, Cam y Jafet. El mismo habría dado al texto esa unidad aparente, que ha llevado a autores como Carmignac y Yadin a ver una obra concebida y realizada según un plan lógico y coherente. En resumen, según esta hipótesis, habría en el texto del rollo dos presentaciones distintas de la guerra: una que parece bíblica y apocalíptica y otra que no lo es [8].

Por su parte, H. del Medico mantiene también el carácter heterogéneo del libro de la Guerra, que se presentaría como una colección sin unidad; descubre en ella un gran número de fragmentos tomados de distintas fuentes y reunidos por el autor final, según él, un mero compilador. Como fuente concreta menciona un *taktikon* popular [9]. El juicio de Van der Ploeg sobre la tesis extremista de Del Medico es severo. Partiendo, dice, de criterios internos muy discutibles y de indicaciones textuales débiles o inexistentes, ha dividido la obra en un gran número de secciones, creyendo poder asignar una fecha y un lugar de origen para cada uno de los fragmentos. Y concluye: «La teoría de Del Medico es tan gratuita que no necesita ser refutada. Su único mérito es haber llamado la atención de una manera original sobre un problema real» [10].

Las discordantes conclusiones de los especialistas sobre la composición literaria de la Regla indican que el «texto» de la Guerra tiene una larga historia. Esto se ha visto confirmado por los frag-

[8] J. M. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre, traduit et annoté, avec une introduction* (STDJ II; Leiden 1959) 11-22; *La composition littéraire de la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Sacra Pagina* II (Miscellanea Biblica Congressus internationalis Catholici de re biblica, ed. por J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux; París-Gembloux 1959) 13-19; *Zur literarischen Komposition der Kriegsrolle*, en *Qumran-Probleme* (publicado por H. Bardtke; Berlín 1963) 293-298.

[9] Cf. H. E. del Medico, *L'Énigme des manuscrits de la Mer Morte. Étude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte 1 de Qumrân* (París 1957) 360ss.

[10] Cf. J. M. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre*, 11.

mentos de la *milḥamah* procedentes de la Cueva 4 de Qumrán (4QM[a]), publicados por Hunzinger. Sabemos así que en la Cueva 4 habría una recensión del texto de la col. 14 conocido por la Cueva 1. La recensión de la Cueva 4 sería, según Hunzinger, más antigua que la recensión de la Cueva 1, que contendría adiciones secundarias [11].

b) Las citas bíblicas del AT en la Guerra.

Los primeros autores que se ocuparon del texto de la Guerra advirtieron que abundaban las alusiones al AT e incluso las citas. Tournay señalaba en la obra «buenos ejemplos de estilo antológico y caracterizaba el discurso de la col. 12 como «un mosaico de textos bíblicos» [12]. A. Dupont-Sommer decía del mismo pasaje que era «un entramado de textos bíblicos» [13]. En nuestra traducción, nosotros indicábamos en nota nuevas conexiones con distintos pasajes bíblicos [14]. J. Carmignac ha estudiado sistemáticamente todas estas citas bíblicas. Distinguiendo entre citas explícitas e implícitas, señala que las primeras son poco numerosas y se limitan a las cols. 10 y 11, mientras que las implícitas son abundantes. Carmignac ha ofrecido un cuadro recapitulativo. En total, la Guerra contiene unas 200 citas, cifra enorme para un escrito del que sólo se conservan unas 280 líneas. Pero, como el mismo autor de la encuesta reconoce, sus resultados son decepcionantes. Podría esperarse, dice, que una lista precisa de referencias revelase qué obras influyeron principalmente en el pensamiento del autor, qué modificaciones impuso a los textos para incorporarlos a su propia redacción. Pero concluye que en estas materias es muy difícil llegar a un resultado definitivo, debido a que los retoques superficiales hacen problemática la identificación [15].

Tomamos buena nota de estas observaciones, pero subrayamos

[11] Cf. C. H. Hunzinger, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milḥama aus Höhle 4 von Qumran:* ZAW 69 (1957) 131-151.

[12] Cf. R. Tournay, *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts:* RB 56 (1949) 218.

[13] Cf. *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte* IV (París 1950) 102.

[14] M. Delcor, *La Guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres ou le Manuel du parfait combattant* (trad. anotada): NRT 77 (1955) 3-30.

[15] J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament dans «La Guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres»:* RB 63 (1956) 234-260 y 375-390.

que, debido a la finalidad y a la estructura de un escrito que determina el plan y la fecha de la guerra apocalíptica, cabe esperar que la Guerra se base principalmente en los pasajes apocalípticos y escatológicos de la Biblia. Baste señalar la influencia de los capítulos escatológicos de los profetas en general y de Isaías en particular [16]. También el libro de Daniel ha ejercido un gran influjo sobre la Guerra, especialmente en la col. 1, cuyo estilo refleja el del libro bíblico. En particular podemos observar la presencia de las mismas expresiones características en Daniel y en la Guerra. Los «violadores de la alianza» *(mrsy' y bryt)* designan en nuestro escrito a los judíos apóstatas que se han aliado con los paganos (1QM 1,2); en Dn 11,30-35, el autor bíblico opone a ellos los que han permanecido fieles a la alianza. «Los violadores de la alianza» de Daniel son los mismos judíos infieles a la Torá que nos describe 1 Mac 1,12. Estos, que construyeron un gimnasio en Jerusalén, hacían desaparecer de sus cuerpos la marca de la circuncisión a causa de los ejercicios físicos, donde debían presentarse desnudos. El autor bíblico concluye: «Apostataron de la alianza santa» (καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας).

¿Se trata en la Guerra de la misma realidad histórica de la época macabea mencionada en el libro de Daniel y en el primero de los Macabeos? La fraseología daniélica aflora en el siguiente pasaje de la Guerra: «¿Quién es como tu pueblo Israel, que tú has elegido entre todos los pueblos de la tierra, pueblo de santos de la alianza *('m qdwšy bryt)*, instruidos en el precepto, inteligentes para compren(der), *mškyly by (nh)?*» (1QM 10,9-10). El «pueblo de los santos de la alianza» tiene un gran sabor daniélico, aunque no se encuentre a la letra en el escrito bíblico. En Dn 7, 27, el «pueblo de los santos del Altísimo» designa a Israel; además, la expresión análoga de «alianza santa» no se encuentra antes de la época asideo-macabea y parece designar no solamente «el contrato que ligaba el pueblo con su Dios y formaba el núcleo de la religión judía, sino también la misma comunidad que observaba los preceptos de la alianza» [17]. La expresión *mškyly bynh* de la Guerra debe ser puesta en relación con *lhškylk bynh* de Dn 9, 23 y *mškyly 'm*, «los sabios del pueblo» de Dn 12,3. De una parte y de otra se aplica al pueblo o a un sector de él [18]. Para acabar

[16] Cf. la tabla recapitulativa de Carmignac.

[17] Cf. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 83.

[18] Cf. M. Delcor, *Le Livre de Daniel* (París 1971) 243.

señalaremos el desarrollo de la angelología en la Guerra y en Daniel y el lugar que en ambos escritos ocupa el arcángel Miguel como protector y defensor del pueblo (1QM 16,6-8; 13,10; Dn 10,21; 12,1) [19].

c) Fuentes no bíblicas.

Cuando el autor de la Guerra habla de la conducta que los combatientes deben observar durante la lucha, no puede dejar de referirse a la Torá, y más en concreto a Números y Deuteronomio. Pero cuando trata de la táctica militar, de armamentos, de los distintos toques de trompeta, etc., debe referirse a diversas fuentes. Las descripciones de batallas que hallamos en la Biblia, en los apócrifos y pseudoepígrafos son demasiado limitadas para que el autor pueda utilizarlas como base de la detallada descripción que sus lectores habrían deseado. Por ello se ve obligado a referirse a fuentes militares paganas. Es posible que incluso haya tenido a su disposición algún tratado escrito en hebreo, aunque una desafortunada laguna en 15,6 nos ha privado de la información precisa. Según la opinión de Yadin [20] y Van der Ploeg [21], en la laguna que sigue a *kkt(wb)*, «como está escrito», habría alguna indicación sobre el libro utilizado.

El contenido y el estilo de los restos de oraciones e himnos de acción de gracias muestran que el autor ha utilizado un escrito propio de la secta. Este libro, según Yadin [22], sería la *Serek 'Itto* (15,5), o sea, una colección de oraciones para las distintas fiestas o solemnidades de la secta en días señalados. Notemos que *'Itto* no es un nombre de persona, sino que la expresión debe traducirse: «*serek* (reglamento) de su tiempo propio».

4. *Fecha de composición*

Esta fecha debe determinarse por la crítica interna de la Guerra. Hay dos elementos esenciales para fijarla: la identidad de los enemigos, los *kittim*, y la descripción de las estructuras militares, el armamento y la táctica. Comencemos por este último.

[19] Sobre este punto, cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War...*, 229-242.
[20] *Op. cit.*, 16.
[21] *Op. cit.*, 50.
[22] *Op. cit.*, 17.

a) Estructuras militares.

Yadin ha estudiado seriamente este aspecto del problema. Hay que reconocer que estaba especialmente capacitado para hacerlo y que ha tenido éxito en la empresa. Remitimos al lector a los capítulos 6 y 7 de su obra, dedicados al estudio de las distintas armas, de la táctica y de la organización.

Yadin observa, por ejemplo, que en nuestro escrito la palabra *magen* sirve para designar al mismo tiempo el escudo redondo y el rectangular. Este último es descrito de manera detallada (5,4-6). Sus medidas son 1,15 m. de largo por 0,69 m. de ancho. Esta forma de escudo no tiene, dice, paralelo en el ejército helenista de ninguna época, pero corresponde al de la armada romana. Es el *scutum* rectangular, cuyas medidas coinciden exactamente con las del manuscrito [23]. Por el contrario, la caballería que combatía junto con la infantería estaba armada con escudos redondos (*mgny 'glh:* 6,15). El hecho de que el autor precise que los escudos de la caballería eran redondos y no rectangulares como los de la infantería prueba que estaba bien versado en la práctica militar. El escudo redondo, llamado *parma* o *clipeus,* era típico de la caballería romana. Tales armas, todavía en uso en la época de Julio César, desaparecieron inmediatamente después. En tiempos del historiador judío Josefo, por ejemplo, los caballeros llevaban escudos de forma hexagonal u oval. Esta precisión, nota acertadamente Yadin, es de la mayor importancia para la datación del rollo de la Guerra.

En el mismo documento se mencionan también los escudos de las torres, *mgny kmgdlwt* (9,12), que se asemejan a los de la infantería, pero son más grandes. Estas torres no son las de asedio, sino una formación de combate en forma de torre. Tal es el sentido que les da Aulu-Gelle [24]: «Vocabularia sunt militaria, quibus instructa certo modo acies appellari solet: frons, subsidia, cuneus, orbis, globus, forfices, serra, alae, turres». Más en concreto, Yadin piensa que hay que identificar estas torres con la famosa *testudo* de los romanos, que era una formación de combate utilizada tanto para la defensa como para el ataque y el asalto de posiciones fortificadas.

En vez de seguir a Yadin en el examen de los distintos elementos del armamento y formas tácticas preferimos remitir a la

[23] *Op. cit.,* 115ss.

[24] *Nuits attiques,* X, 9 (ed. Loeb Classical Library).

tabla recapitulativa de la p. 245 de su obra. En una columna enumera los distintos elementos de comparación: uso de estandartes en los combates, uso de trompetas de señales, el escudo rectangular de la infantería y sus medidas, el escudo redondo de la caballería, la forma y las medidas de la espada, etc. En otras dos columnas, correspondientes a la época prerromana helenística y a la romana, un más (+) o un menos (−) señalan la presencia o la ausencia de los diversos elementos. Las tablas muestran que los tipos de armamento o las formas tácticas son positivas o parcialmente positivas para el período romano; negativas, al menos en doce casos, para el período prerromano. Más precisamente, las informaciones recogidas por Yadin le llevan a situar los distintos elementos en la segunda mitad del siglo I a. C., después de la conquista romana, pero antes del final del reinado de Herodes.

No todos han aceptado las conclusiones de Yadin sobre la datación del escrito. Entre las voces discordantes podemos señalar la de Van der Ploeg. Este autor, siguiendo a Segal, observa que los ejércitos romanos estuvieron en Oriente antes de Pompeyo y que un conocimiento de sus pertrechos y tácticas pudo penetrar en Judea mucho antes del 63 a. C. Por otro lado, subraya que muchos judíos sirvieron en los ejércitos helenistas fuera de Palestina, y es normal que algunos de ellos estuvieran al corriente de la terminología y de los usos militares de la época; esto explicaría su conocimiento del arte militar romano en pleno siglo II a. C., pues es sabido que Antíoco Epífanes tenía un cuerpo de 5.000 hombres armados a la romana[25]. Van der Ploeg cita elogiosamente la opinión de J.-G. Fevrier, quien subraya que, durante todo el siglo II a. C., había judíos que ocupaban puestos importantes en los ejércitos lágidas de Egipto[26]. En el mismo Egipto, piensa Van der Ploeg, pudieron los judíos conocer a los romanos, puesto que en el 168 a. C. éstos gozaban ya de tal autoridad en el país, que el legado romano Popilio Lenas pudo forzar a Antíoco Epífanes a retirarse con sus tropas. Los argumentos militares alegados por Yadin no han convencido a Van der Ploeg sobre la datación romana del escrito (es decir, posterior al 63 a. C.). De ahí que concluya: «En mi opinión, no conocemos aún suficientemente el arte militar tal como era practicado en Siria y Palestina en los siglos I

[25] Cf. E. Bikerman, *Institution des Séleucides* (París 1938) 56-57.

[26] Cf. J.-G. Fevrier, *La tactique hellénistique dans un texte de 'Ayin Fashkha:* Sem 3 (1950) 53-59.

y II a. C. La guerra, según se describe en la Regla, no es ciertamente la que los romanos habrían hecho»[27].

J. Carmignac tampoco se ha dejado convencer por los argumentos a favor de una datación en la época romana. Según este exegeta, el autor de la Guerra es «demasiado ingenuo para hablar de incompetencia: se contenta con vagas nociones militares, deducidas sobre todo de los relatos bíblicos, y organiza las maniobras de sus tropas como evoluciones litúrgicas al son de múltiples trompetas»[28]. Más en concreto, Carmignac piensa que el autor compuso su obra alrededor del año 110 a. C. Este autor sería el mismo Maestro de Justicia, que la habría redactado al final de su vida. A esta conclusión le lleva un estudio preciso del vocabulario, de las citas bíblicas y de ciertos temas comunes, todo lo cual denota un estrecho parentesco entre la Guerra y la Regla de la Comunidad (1QS) o la Regla de la Congregación de Israel (1QSa) y, más aún, entre la Guerra y los Himnos. Para Carmignac, el autor de los Himnos es también el Maestro de Justicia, opinión compartida por numerosos especialistas[29].

b) Identidad de los *kittim*.

Este problema ha ocupado un lugar importante en las discusiones sobre la datación de ciertos escritos de Qumrán, en especial el *pésher* de Habacuc y la Guerra. Los intérpretes de esta última obra se sitúan en dos campos diametralmente opuestos. Los defensores de la datación en la época romana identifican habitualmente a los *kittim* con los romanos, mientras que los partidarios de la época helenística identifican a los *kittim* de Asur con los

[27] Cf. J. M. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre...*, 9.

[28] J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres* (París 1958) XI.

[29] *Op. cit.*, XIII. Sobre el origen hasmoneo de la Guerra podemos citar además la opinión de M. H. Segal, *The Qumran War Scroll and the Date of its Composition*, en *Scripta Hierosolymitana* IV, 138-143. Según K. M. Atkinson, la Guerra fue compuesta en el Egipto de los Tolomeos, en la primera mitad del s. II a. C., utilizando manuales militares griegos; cf. *The Historical Setting of the «War of the Sons of Light and the Sons of Darkness»:* BJRL 40 (1957-58) 272-297. Para H. H. Rowley, es cierto que la guerra fue compuesta en el s. II a. C., y los *kittim* son los «griegos», pues los argumentos de Yadin no le han convencido; cf. *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londres 1957) 18-19.

Seléucidas y a los *kittim* que están en Egipto con los Tolomeos. J. Carmignac tiene sobre este punto una opinión personal: «La identificación de los *kittim* de Asur ha suscitado ya toda una literatura. Pero, al parecer, sin motivo: Asur, como todos los otros términos de la enumeración (1QM 1,1-2), viene del salmo 83 y no es más que un nuevo símbolo de los múltiples enemigos que intentan destruir el pueblo de Dios. Los *kittim,* que figuran 18 veces en la Guerra, no son jamás los griegos, ni los Seléucidas, ni los romanos, ni un pueblo particular, sino solamente una designación genérica que tiene prácticamente el mismo sentido que *'ammim,* «los pueblos» (extranjeros), o que *goyim,* «las naciones» (paganas). En definitiva, cuando el autor habla de los *kittim* no busca un seudónimo para designar un enemigo especial, sino que evoca, a propósito de todos los enemigos en general, el recuerdo de los asirios y de su brutalidad legendaria» [30]. A. Dupont-Sommer ha visto las dificultades. Al principio sostuvo que los *kittim* de Asur mencionados en la Guerra son los sirios, el reino de los Seléucidas, por oposición a los *kittim* de Egipto, que deben identificarse con el reino de los Lágidas [31]. Pero notemos que, para el mismo autor, los *kittim* designan a los romanos en el *pešer* de Habacuc. Más tarde, siguiendo a Yadin, Dupont-Sommer se inclina a pensar que los *kittim* de Asur deben identificarse no con los Seléucidas, sino con los romanos, instalados en Siria, una vez que este país fue convertido en provincia romana [32].

Rowley y Van der Ploeg, entre otros, han formulado serias objeciones contra la tesis romana. El primero afirma categóricamente que los *kittim* de Asur del rollo de la Guerra son ciertamente los Seléucidas, puesto que aparece mencionado su rey (1QM 15,2). Además, según este autor, los *kittim* de Egipto (literalmente, en Egipto) marcharán contra los reyes del norte (1,4). Ahora bien, continúa Rowley, el libro de Daniel nos ha familiarizado con la expresión «reyes del norte» como designación de los reyes Seléucidas. Por tanto, es muy probable que la expresión tenga el mismo significado en la Guerra y que los *kittim* de Egipto sean los Tolomeos. Concluye que los *kittim* de este rollo

[30] J. Carmignac, *La Règle de la Guerre...*, 4.

[31] A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte* IV (París 1950) 98.

[32] A. Dupont-Sommer, *Réglément de la Guerre des fils de Lumière:* RHR 48 (1955) 42-43. La tesis romana ha sido presentada de nuevo por Dupont-Sommer en *Les Écrits esséniens...*, 182.

no pueden ser los romanos, al menos los anteriores a la época de Augusto, porque antes de él los romanos no tenían rey. Incluso después de Augusto los romanos no utilizaban el título de rey. Para Rowley, el rollo de la Guerra describe una guerra más apocalíptica que histórica; probablemente vio la luz en la época en que aún existían los reinos macedonios al norte y al sur de Palestina y cuando los edomitas, los amonitas y los filisteos, que acompañan a los *kittim* de Asur (1,1-2), cayeron bajo el dominio de los Seléucidas [33]. Van der Ploeg es menos categórico que Rowley en cuanto a la identificación de los *kittim* con una realidad histórica precisa. «El hecho de que el nombre principal de los enemigos *(kittim)* haya sido escogido entre los pueblos del norte, a los que están expresamente asociados en la designación secundaria de 'hijos de Jafet', podría indicar que el autor se deja guiar en su elección por el nombre con que los judíos designaban a un enemigo histórico de su tiempo o a los griegos del Imperio seléucida o a los romanos. El nombre de 'Asur' favorece la primera identificación, pero no la impone» [34].

¿Qué pensar de estas discusiones? Por una parte, debemos decir que la mención del rey de los *kittim* no favorece a primera vista la tesis de su identificación con el conquistador romano. Por otra, las expresiones «reyes del norte», *kittim* de Asur, *kittim* de Egipto nos llevan a un contexto histórico muy semejante al de la segunda parte de Daniel, donde encontramos estas expresiones u otras semejantes.

Hay que recordar que las designaciones geográficas (o los nombres de los pueblos) son susceptibles de actualizaciones en el curso de la historia. Se han empleado dos posibilidades. En el targum, un viejo vocablo geográfico o étnico ininteligible ha sido sustituido por un nombre más moderno correspondiente al horizonte geográfico del lector. Por ejemplo, el Targum Neófiti moderniza el texto hebreo de Gn 14,7, semejante al de los LXX y al del Targum Onqelos. Mientras, en esta tradición textual, Arioco es denominado rey de Elasar, el Targum Neófiti lo transforma, conforme a su horizonte geográfico, en rey del Ponto, interpretación idéntica a la de Símaco y de la Vulgata. El Apócrifo del Génesis de Qumrán (21,23) hace del mismo Arioco un rey de

[33] Cf. H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londres 1957) 7.

[34] Cf. J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre,* op. cit., 63.

Capadocia [35]. En otros casos, sobre todo los autores apocalípticos o de tendencia apocalíptica, conservan el viejo nombre bíblico bajo el que se perpetúa un enemigo tradicional. Tal es el caso del rollo de la Guerra. La utilización del término *kittim* tiene de hecho una larga tradición. En los orígenes significaba Chipre, cuya capital era Kition, pero también las regiones del mar Mediterráneo (cf. Gn 10,4; Nm 24; Is 23,1.12; Jr 2,10; Ez 26,6 Vulgata Itala). Más tarde, el país de Kettim es Grecia, de donde salió Alejandro Magno (1 Mac 1,1). En Dn 11,30, «los navíos de los *kittim*» son la flota de los romanos, como han comprendido bien la Vulgata y los LXX. En Daniel se trata además de una cita de Nm 24,24. En la literatura judía de la Edad Media, el término *kittim* designa, según S. Zeitlin, unos enemigos imaginarios [36].

En esta perspectiva, la variabilidad de la realidad histórica que se oculta bajo el nombre de *kittim*, según las épocas, invita a la prudencia. De hecho, el problema de su identidad no puede disociarse de los otros elementos de datación.

Suponiendo que los *kittim* de Asur y los de Egipto designaran realmente a los Seléucidas y a los Tolomeos en una forma antigua de la Guerra, habría que admitir que estas realidades fueron mal actualizadas si realmente el armamento y la táctica utilizadas son de la época romana herodiana. Esta posición no puede excluirse si se tiene presente que el libro de la Guerra, en su forma actual, parece ser el resultado de una historia textual, más supuesta que demostrada, según el estado actual de nuestros conocimientos.

c) Género literario.

Los autores no están de acuerdo sobre el género literario de nuestro escrito. Mientras unos hablan de un nuevo apocalipsis (Michaud), otros creen ver en este escrito una liturgia de la guerra santa [37]. En la hipótesis de Van der Ploeg, la versión primitiva de la Guerra sería de estilo apocalíptico. Este escrito, precisa, se parecería a ciertos textos apocalípticos como Dn 11,40; 12,3. Se inspiraba también en Ez 38-39: la guerra de Gog y de

[35] Para este detalle, cf. M. Delcor, *La portée chronologique de quelques interprétations du Targoum Néophyti contenues dans le cycle d'Abraham:* JStJ 1 (1970) 116-117.

[36] JQR (1955) 13.

[37] Así, J. Carmignac, *op. cit.*, XII.

los pueblos del norte contra Israel [38]. Sin embargo, hablando propiamente, la Guerra no es un apocalipsis, pues le faltan los procedimientos clásicos de este género y no aparece la revelación que sería de esperar en tal hipótesis. Para otros, la guerra que se desarrolla en nuestro documento es más apocalíptica que histórica [39].

Sin embargo, no hay que pensar que el manuscrito describe el reglamento de una guerra puramente imaginaria. Nosotros habíamos titulado un estudio dedicado a este escrito «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas o Manual del perfecto combatiente» [40]. Es prácticamente la tesis sostenida por Yadin [41]. Este manual del combatiente es también un ritual. Y ello por varios motivos. La guerra que aquí se contempla, como toda guerra del pueblo de Dios, es esencialmente santa. Cada uno de los actos de esta guerra de exterminio de Belial y de los hombres que le sirven es, por así decirlo, un acto sagrado. Cada una de las fases del combate debe ser observada con la misma minuciosidad que los menores detalles del ritual sacrificial. Leyendo la col. 2 advertimos la importancia que se da a uno y a otro. Es también un ritual, puesto que legisla la función de los sacerdotes en las batallas que los hijos de la luz han de librar contra los hijos de las tinieblas. Junto con los levitas, como en la época de Josué (Jos 6), deben atender a las trompetas para marcar las diferentes fases del combate: llamada, toque para los heridos, para la persecución, la emboscada... Las indicaciones de las trompetas se diferencian según las fases del combate, y los sacerdotes encargados de las trompetas necesitaban un reglamento para no inducir a error a los combatientes en una lucha en la que estaba en juego la liberación del pueblo santo. También los sacerdotes tenían una función antes y después del combate. Antes del combate debían incitar y fortificar a los combatientes (15,7ss). Después del combate debían entonar con todo el pueblo los himnos de alabanza divina para exaltar las proezas de Dios en favor de su pueblo santo.

[38] Cf. Col 11,16; Van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre*, 20.
[39] Cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, 7.
[40] *Art. cit., supra*, en n. 14.
[41] Cf. *supra*, pp. 151s.

5. *¿Es la «Guerra» un escrito esenio?*

La comunidad en cuyo seno vio la luz este escrito es muy probablemente esenia. Poco a poco, a través de tanteos y de posiciones frecuentemente contradictorias, se ha logrado entre los especialistas un consenso sobre la naturaleza de esta comunidad. Pero el escrito, simplemente por haber sido encontrado en la biblioteca de Qumrán, no es necesariamente de origen esenio. Sólo la crítica interna puede determinarlo. A primera vista, lo que sabemos del pacifismo de los esenios parece ir contra el origen esenio del escrito. Yadin expresa al respecto ciertas reservas: «No he encontrado pruebas convincentes del origen esenio de la Guerra, pero debo señalar que ninguna de las declaraciones del escrito contradice lo que sabemos de los esenios, y me parece que ciertos puntos pueden explicarse mejor teniendo en cuenta las afirmaciones de Josefo sobre la secta» [42]. J. Carmignac es mucho menos reservado. Ya hemos indicado que para él hay varios hechos (vocabulario y temas comunes) que denotan un parentesco entre la Guerra y la Regla de la Comunidad y, más aún, entre la Guerra y los Himnos. Habla incluso de un mismo autor para todas estas obras, cuyo origen esenio le parece cierto.

BIBLIOGRAFIA

J. P. Asmussen, *Das iranische Lehnwort nahšir in der Kriegsrolle von Qumrân:* «Acta Orientalia» 26 (Copenhague 1961) 3-20.

Kathleen M. T. Atkinson, *The Historical Setting of the «War of the Sons of Darkness»:* «Bulletin of the John Rylands Library» 40 (1957-1958) 272-297.

M. Baillet, *Débris de textes sur papyrus de la grotte 4 de Qumrân:* RB 71 (1974) 353-371.

Id., *Les manuscrits de la Règle de la Guerre de la Grotte 4 de Qumrân:* RB 79 (1972) 217-226.

H. Bardtke, *Literaturbericht über Qumrân. Die Kriegsrolle 1QM:* ThRsch 37 (1972) 97-120.

Id., *Eine der Kriegsrolle von Qumrân verwandte Literaturgattung im Codex XXVIII der Leipziger Sammlung,* en *Congress Volume Oxford 1959* (VTSup. 7; Leiden 1960) 292-308.

J. B. Bauer, *In 1Q Milḥamah VII, 3 commentariolum:* RQ 1 (1958-1959) 277s.

[42] Cf. Y. Yadin, *op. cit.*, 246.

J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des fils de Lumière contre les fils de Ténèbres,* texto corregido, comentado y traducido (París 1958).

Id., *Les citations de l'Ancien Testament dans «La Guerre des fils de Lumière contre les fils des Ténèbres»:* RB 63 (1956) 234-260, 375-390.

J. J. Collins, *The Mythology of the Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll a Point of Transition in Jewish Apocalyptic:* VT 25 (1975) 596-612.

Id., *Dualism and Eschatology in 1QM. A Replay to P. R. Davies:* VT 29 (1979) 212-215.

P. R. Davies, *1QM the War Scroll from Qumran. Its Structure and History:* BiblOr 32 (Roma 1977).

Id., *Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll:* VT 28 (1978) 28-36.

Id., *Dualism and Eschatology in 1QM-A Rejoinder:* VT 30 (1980) 93-97.

J. L. Duhaime, *La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumrân:* RB 84 (1977) 210-238.

F. C. Fensham, *«Camp» in the New Testament and Milḥamah:* RQ 4 (1964) 557-562.

D. Flusser, *Elementos apocalípticos en el Rollo de la Guerra,* en *Memorial A. Schalit* (Jerusalén 1980) 434-452 (en hebreo).

A. M. Gazov-Ginsberg, *The Structure of the Army of the Sons of Light:* RQ 5 (1965) 163-176.

Id., *Du nouveau dans l'interprétation d'un des principaux documents de la Mer Morte (1QM),* en *Documents littéraires et problèmes de l'histoire de la culture des peuples de l'Orient* (Leningrado 1965) 9-10 (en ruso).

J. M. Grintz, *The War Scroll. Its Time and Authors,* en *Essays on the Dead Sea Scrolls in memory of E. L. Sukenik* (Jerusalén 1961) 19-30 (en hebreo).

E. Hochmuth, *Die Gebete der Kriegsrolle* (Diss., Leipzig 1969).

C. H. Hunzinger, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milḥama aus Höhle 4 von Qumrân:* ZAW 69 (1957) 131-151.

A. Hurvitz, *Los vestidos de Aarón y sus hijos según 1QM VII, 9-10,* en *Hom. E. Loewenstamm* (Jerusalén 1978) 139-144 (en hebreo).

B. Jongeling, *Le Rouleau de la Guerre des manuscrits de Qumrân,* comentario y traducción (Assen 1962).

Th. F. McDaniel, *Philological Studies in Lamentations... 4,6 wᵉlō' ḥālu bāh yādāyim:* Bibl 49 (1968) 43-48.

E. H. Metzing, *The Eschatological War in the Writings of Qumran and the Christian Apocalypse* (Diss., Londres 1974-75).

E. Nielsen, *La Guerre considérée comme une religion et la Religion comme une guerre:* «Studia Theologica» 15 (1961) 93-112.

P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Gotinga 1969).

J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre, traduit et annoté, avec une introduction* (STDJ 2; Leiden 1959).

Id., *La guerre sainte dans la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Hom. A. Robert* (París 1957) 326-333.

Id., *La composition littéraire de la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Sacra Pagina* («Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica») II (París-Gembloux 1959) 13-19.

Id., *Zur literarischen Komposition der Kriegsrolle*, en *Qumran-Probleme* (1963) 293-298.

Ch. Rabin, *The Literary Structure of the War Scroll*, en *Essays on the Dead Sea Scrolls in memory of E. L. Sukenik* (Jerusalén 1961) 31-47 (en hebreo).

J. Schroedel, *Zur Bedeutung von BRWK in 1QM XIII, 1-5:* BiblNot 13 (1980) 49-54.

M. H. Segal, *The Qumran War Scroll and the Date of its Composition*, en *Scr. Hier.*, IV, 138-143.

E. F. Sutcliffe, *A Note on Milḥamah IX, 1 and XVI, 8:* Bibl 41 (1960) 66-69.

B. Sveinar, *Om bruken av soeroek og te 'udah i Qumrans krigsrull:* «Norsk Theologisk Tidsskrift» 60 (Oslo 1959) 233-244.

J. L. Teicher, *A Spurious Version of the War Scroll:* ZAW 70 (1958) 257s.

M. Treves, *The Date of the War of the Sons of Light:* VT 8 (1958) 419-424.

Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Jerusalén ²1955), en hebreo; trad. inglesa por Ch. Rabbin (Oxford 1962).

IX. EL APOCRIFO DEL GENESIS

1. *Generalidades*

El Apócrifo del Génesis es uno de los siete grandes manuscritos hallados en la Cueva 1 de Qumrán. Al comienzo, antes de desenrollar el pergamino, hubo grandes dudas sobre el título que convenía darle. En 1948, J. C. Trever pudo separar un fragmento del manuscrito y, partiendo de su identificación de una serie de palabras clave, sugirió que tenía cierta relación con el Libro de Henoc, aunque no consiguió encontrar paralelos exactos [1]. El rollo fue llevado a Estados Unidos, donde Trever consiguió separar un trozo más importante. En él pudo leer el pasaje en que Lamec se dirige a su mujer Bitenós, cuyo nombre era ya conocido por el Libro de los Jubileos 4,28. Concluyó que se trataba probablemente del apócrifo de Lamec mencionado una vez en una lista griega de libros apócrifos. J. T. Milik siguió la sugerencia de Trever y designó 1Q 20, publicado en el primer volumen de DJD, como Apocalipsis de Lamec. Cuando el rollo pudo ser abierto completamente en Jerusalén hubo que rendirse a la evidencia de que no se trataba del Libro de Lamec, puesto que trataba también de Noé y del diluvio, de los hijos de Noé, de Abrahán y de Lot. Cuando, en 1956, Avigad y Yadin publicaron el texto del rollo, comprendieron que no podían mantener el título de Libro de Lamec y lo designaron como *A Genesis Apocryphon*.

De todos los grandes manuscritos de la Cueva 1, el Apócrifo del Génesis es el que peor se ha conservado, debido a que no se encontraba en una jarra que lo protegiera de la acción de los gusanos y de otros agentes destructores. El rollo formaba un todo compacto y hubo que recurrir a la habilidad de un experto, J. Biber-Kraut, para desenrollarlo. Una vez terminada la operación, se vio que faltaba el comienzo y el fin. Se vio igualmente que el cuero había sido preparado de la misma manera que en el caso de los otros manuscritos de Qumrán antes de darlo al escriba. El cuero es delgado y de color marrón, escrito por el lado del pelo. Consta de cuatro hojas cosidas entre sí. La primera, que está incompleta, mide aproximadamente 45 cm. de largo y contiene cuatro columnas (1-4). De éstas, que originalmente debían de ser más numerosas, sólo se han conservado algunas palabras. La se-

[1] Cf. J. C. Trever, *Identification of the Aramaic Fourth Scroll from ʿAïn Feshka:* BASOR 115 (1949) 8.

gunda hoja mide aproximadamente 64 cm. de largo y contiene cinco columnas (5-9). La tercera mide 62 cm. y contiene siete columnas (10-16), mientras que la cuarta hoja, la más larga, con 82 cm., contiene seis (17-22). La longitud total del rollo, en su estado actual, es de 2,83 m., y su altura, de 31 cm. Comprende un total de 22 columnas de texto.

Hasta ahora se ha encontrado un solo ejemplar del Apócrifo del Génesis, por lo que podríamos preguntarnos si no nos encontramos ante el original y no ante una copia. La arqueología y, sobre todo, la paleografía pueden determinar la datación aproximada del manuscrito. El término *ante quem* está claro por los datos arqueológicos de la ocupación de Khirbet Qumrán. Las excavaciones dirigidas por De Vaux han permitido datar la destrucción de Khirbet Qumrán por las tropas romanas en el verano del año 68 d. C. Por eso, el arqueólogo ha podido escribir: «Ninguno de los manuscritos de la comunidad es posterior a la destrucción de Khirbet Qumrán en el 68 d. C.» [2]. El examen paleográfico del manuscrito puede proporcionar una datación más precisa. Avigad y Yadin, editores de la *editio princeps,* han señalado que la escritura del manuscrito es muy semejante a la del manuscrito de la Guerra, a pesar de que las letras son más pequeñas y más anchas, y algunas de entre ellas tienen una forma algo diferente [3]. Los mismos autores especifican que el manuscrito parece haber sido escrito a finales del siglo I a. C. o en la primera parte del I d. C. [4] En una monografía especial dedicada al estudio paleográfico de los manuscritos del Mar Muerto, N. Avigad clasifica el manuscrito del Apócrifo del Génesis en el mismo grupo que 1QIs^b, 1QM, 1QpHab, 1QH. Son manuscritos de la época herodiana, que se sitúan entre el 50 a. C. y el 70 d. C. [5]

[2] *L'archéologie...*, 84; *Archeology...*, 109.

[3] Cf. N. Ovigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea,* 15.

[4] *Op. cit.*, 34.

[5] Cf. N. Avigad, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and related Documents,* en *Scripta Hierosolymitana* IV, 56-87, espec. 71. Esta datación ha sido aceptada unánimemente por los especialistas J. T. Milik, *Ten Years of Discovery...* (Londres 1959) 135; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nueva York ^{3}1961) 173-181; S. A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts* (Paleographia, the Plates) (Londres 1954-57) núms. 87c y 87b; J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary* (Biblica et Orientalia, núm. 18 A; Roma ^{2}1971) 15.

2. *Contenido y relación con otros escritos*

De las 22 columnas del rollo, sólo han podido ser descifradas las cols. 2, 19, 20, 21 y 22. Lo que se ha conservado muestra que el escrito depende del Génesis.

La col. 2 comienza con un relato en primera persona puesto en boca de Lamec. Este se pregunta por el origen del embarazo de su mujer Bitenós: ¿serán los vigilantes *('yryn)*, los santos, los ángeles *(qdyšyn)*, o los caídos, es decir, los ángeles caídos *[npyl(yn)]*, los responsables de la concepción de su mujer? (1,1). Interrogada Bitenós, le jura por el Altísimo rey de los cielos (?): «De ti viene esta semilla, de ti esta concepción, de ti el fruto formado... y no de un extranjero, o de un vigilante, o de un hijo de los cielos» (2,15-16). Los motivos de la sorpresa de Lamec no se encuentran en el manuscrito conservado. Podemos pensar que se mencionaban en la col. 1. La narración del nacimiento de Noé, hijo de Lamec, según el libro de Henoc (cap. 106, apéndice), nos permite imaginar los motivos de la sorpresa del padre. El recién nacido es de tal belleza que Lamec duda que él mismo sea el padre. Semejante ser sólo puede ser engendrado por otros seres celestes, calificados de vigilantes, santos, ángeles caídos, lo cual es una alusión evidente a Gn 6,1-4. Como Noé es calificado de justo, íntegro entre los hombres de su generación, por el texto bíblico de Gn 6,9, la tradición judía posterior magnificó su sabiduría y su justicia[6]. Según una tradición conservada en 2 Pe (2,5), Josefo *(Ant.* I, 3,1 § 74) y los Oráculos Sibilinos (libro 1), Noé es el predicador de la justicia. Según Filón, el justo Noé, una vez salvado del diluvio, «extendió potentes raíces de toda belleza, de donde la raza de su sabiduría puede reverdecer como una planta»[7]. Pero había que ir más lejos; convenía que el nacimiento del justo fuera maravilloso; de ahí la leyenda de que es testigo el Apócrifo del Génesis, el apéndice del libro de Henoc y también un texto aún inédito de 4Q que menciona incluso el peso del niño[8]. Una leyenda análoga sobre el nacimiento maravilloso de Melquisedec se encuentra en el libro eslavo de los Secretos de Henoc (cap. 23)[9].

[6] Cf. Sab 10,4; Eclo 44,17.
[7] Cf. *De Migratione Abrahami*, § 125.
[8] Cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery...*, 35.
[9] Cf. A. Vaillant, *Le livre des Secrets d'Hénoch* (París 1957) 75ss.

En la leyenda del nacimiento de Melquisedec hay una precisión notable. Como Juan Bautista, nace de una mujer entrada en años y aparentemente estéril. Nosotros no pensamos que el nacimiento del Bautista fuera influido por la tradición cristiana sobre el nacimiento de Jesús, como ha sostenido J. Daniélou [10], puesto que Jesús nació de una virgen, no de una mujer estéril. El paralelo más esclarecedor sobre el nacimiento milagroso de Melquisedec es el del nacimiento de Noé, tal como aparece en el Apócrifo del Génesis [11]. Es muy verosímil que estas tradiciones judías sobre el nacimiento maravilloso de ciertos personajes fueran influidas por ciertas leyendas griegas, como las relativas a la concepción de Platón o de Alejandro Magno, frutos de la unión de una mujer con un dios, como recuerdan, por ejemplo, Diógenes Laercio (III, 1,2) o Plutarco (*Alex.*, 2ss) [12]. Es de notar el interés que puede ofrecer el paralelo judío del Génesis Apócrifo para comprender mejor el género literario de los evangelios de la infancia de Mt y Lc y poder situarlos en su propio contexto [13].

Las cols. 19-22 son una paráfrasis de Gn 12-15, es decir, de los capítulos relativos al ciclo de Abrahán. En particular, 19,20-20,32 trata del mismo tema que Gn 12. El comienzo de la col. 19, que se ha perdido, debía de corresponder también a Gn 12,1-7, es decir, a la estancia de Abrahán en Canaán. En la lín. 9 se menciona su viaje a Hebrón y a continuación se describe su estancia en Egipto como consecuencia del hambre que invadió Canaán (19,10-13). Estas líneas parafrasean Gn 12,10 a la manera de Jubileos 13,10-11. Se precisa que Abrahán llega a uno de los brazos del río Karmón (19,11-12). Este nombre no está atestiguado en otros documentos, pero se supone que es uno de los brazos del Nilo, el más oriental, uno de los siete que el río posee, según 19,12. Tal precisión coincide con las descripciones de los autores griegos contemporáneos de nuestro escrito, como Diodoro de Sicilia (I, 33,7) y Estrabón (17,1,18), que mencionan siete desembocaduras del Nilo (literalmente siete bocas: στόματα)

[10] *Théologie du judéo-chistianisme.*

[11] Cf. detalles en M. Delcor, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews:* JStJ 2 (1971) 127-130.

[12] Los textos han sido reunidos por Eugen Fehrle, *Die kültische Keuschheit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6; Giessen 1910) 3ss.

[13] Cf. Ch. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au second siècle de notre ère:* RSR 55 (1967) 481-518.

con los siguientes nombres (de este a oeste): Πηλουσιακόν, Ταντιτικόν, Μενδησίον, Φαντιτικόν, Σεβεννυτικόν, Βολβίτινον, Κανωβικόν. Como se ve, el nombre de Karmón no es ninguno de los transmitidos por los autores griegos. A veces se ha invocado la semejanza entre el Karmón y el Qeramyón del Talmud de Babilonia, uno de los cuatro ríos que rodean el país de Israel, junto con el Jordán, el Yarmuk y el Puga [14]. Pero, aparte que la localización del Qeramyón es incierta, debe notarse la distinta ortografía de ambos ríos, el uno escrito con *kaf* y el otro con *qof* [15]. Es, pues, difícil identificarlos.

El sueño de Abrahán con su explicación (19,14-19) es de naturaleza haggádica. Al parecer, su finalidad es proporcionar una explicación a la mentira que Sara tendrá que decir para ocultar la verdadera identidad de Abrahán, su marido. El sueño no tiene paralelo en el relato bíblico ni en el libro de los Jubileos. Siempre con la misma intención, el Targum de Jerusalén a Gn 12,11 ofrece una explicación diferente: «Sucedió que, cuando se disponían a cruzar la frontera con Egipto, llegaron a un río y se desnudaron para atravesarlo. Y Abrahán dijo a Sara, su mujer: Hasta ahora yo no había prestado atención a tu cuerpo, pero ahora me doy cuenta de que eres una mujer hermosa» [16]. Es de notar, sin embargo, que el Targum Neófiti, también de origen palestinense como el de Jonatán, o más exactamente Targum jerosolimitano, no contiene la tradición de este último Targum ni el sueño del Apócrifo del Génesis [17]. El Targum Neófiti se contenta con traducir el texto hebreo. Los autores han notado que los elementos de este sueño simbólico, en el que la palmera representa a Sara y el cedro a Abrahán, están tomados de Sal 92,13: «El justo florecerá como la palma, crecerá como el cedro del Líbano». De hecho, la literatura rabínica ha asociado con frecuencia este ver-

[14] Cf. *Baba bathra*, 74b.

[15] Cf. J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*, 109.

[16] Cf. M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031)* (Berlín 1903) 20. Traducción inglesa en J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee* (Nueva York 1956; reimpr. de la edición de 1862) 193-194.

[17] Cf. A. Díez Macho, *Neophyti I. Targum Palestinense de la Biblioteca Vaticana*, I: *Génesis* (Madrid-Barcelona 1968) 64.

sículo del salmo con la historia de Abrahán y Sara [18]. Notemos que, según la alegoría del Apócrifo del Génesis, Abrahán, la noche de su entrada en Egipto, oye a la palmera gritar: «¡No cortéis el cedro! Porque será maldito el que derribe el cedro!». Ahora bien, en el Testamento de Abrahán (3,1), el patriarca oye igualmente a un árbol hablarle mientras se dirige a su casa con el arcángel Miguel [19].

Después que Abrahán ha explicado a su mujer el sentido del sueño, el Apócrifo del Génesis, desgraciadamente muy defectuoso en este lugar, narra el encuentro con tres dignatarios egipcios (19, 24-26). Durante este encuentro, según una reconstrucción probable [20] del texto, el patriarca lee en su presencia el libro de las palabras de Henoc. Puede parecer extraño que Abrahán quiera comunicar a los príncipes egipcios los secretos de la literatura henóquica, como nota Fitzmyer, pero ellos habían venido para descubrir su sabiduría, como la reina de Sabá fue a visitar a Salomón por los mismos motivos (1 Re 4,29-30; 10,1-13). Esta forma de comprender el texto arameo es tanto más probable cuanto que está de acuerdo con una tradición conservada por el Pseudo-Eupólemo [21]. Según este autor, Abrahán vivía en Heliópolis, donde enseñó a los egipcios todos los descubrimientos hechos por él mismo y por Henoc [22]. Si hay que creer a la literatura rabínica, los libros de los padres habrían sido confiados a Abrahán por Sem [23].

La belleza de Sara es descrita al faraón por sus cortesanos,

[18] *Genesis Rabba,* 41,1; Midrás *Tanḥuma Lekh.,* 4; *Zohar* sobre Gn 12. Cf. Avigad-Yadin, *op. cit.,* 23-24, y M. R. Lehmann, *1Q Genesis Apocryphon in the Light of Targumim and Midrashim:* RQ 1 (1958) 257-258.

[19] Cf. M. Delcor, *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recensión grecque longue suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2; Leiden 1973) 97-101.

[20] Dupont-Sommer, Fitzmyer, Lignée, Van der Woude.

[21] Cf. Eusebio, *Praeparatio Evangelica,* 9,17,6-8. El texto griego puede encontrarse fácilmente en A. M. Denis, *Fragmenta pseudeprigraphorum quae supersunt graeca* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece; Leiden 1970) 198. Cf. una traducción inglesa en B. Z. Wacholder, *Eupolemos. A Study of Judeo-Greek Literature* (Cincinnati 1974) 313.

[22] Cf. B. Z. Wacholder, *How long did Abram stay in Egypt? A study in hellenistic, Qumran and rabbinic chronography:* HUCA 35 (1964) 44.

[23] *Pirqé R. Eliezer,* § 8.

uno de los cuales lleva el nombre de Jircanos (el texto arameo dice *ḥrqnwś)* (cf. 20,2-8). En comparación con el texto bíblico, que únicamente dedica un versículo a la belleza de la mujer de Abrahán (Gn 12,14), nos encontramos ante un desarrollo midrásico. La descripción depende de varios pasajes bíblicos [24]. M. H. Goshen-Gottstein ha relacionado el pasaje que describe la belleza de Sara con el género literario, bien conocido en la literatura árabe, del *wasf*. Este término técnico, que significa descripción, fue introducido en la exégesis del Cantar de los Cantares en el s. XIX, en concreto por Wetzstein. Pero esas descripciones detalladas de los encantos de la persona amada aparecen ya en la literatura amorosa del antiguo Egipto [25]. Goshen-Gottstein subraya que, fuera del Cantar de los Cantares, en toda la literatura judía, nuestro Apócrifo es el único caso de descripción de los encantos de la persona amada [26].

El nombre de Jircanos, uno de los notables egipcios, nos es conocido únicamente por este texto. Se ha intentado explicarlo de distintas maneras, como un nombre egipcio o como una transcripción de Hircano (Ὑρκανός), nombre griego de origen persa, adoptado por uno de los Tobías o por los Hasmoneos. En la hipótesis egipcia, las dos primeras consonantes del nombre *ḥr-* sugerirían el nombre del dios Horus, y *ḥr* + *kn* podría significar «Horus es verdadero». Pero, a primera vista, es poco probable que el autor judío llevara su escrúpulo de historicidad hasta el extremo de dar a su héroe un nombre egipcio [27]. Por otra parte, la identificación de *ḥrqnwś* con Ὑρκανός no deja de tener sus dificultades, puesto que, cuando el nombre aparece en los escritos rabínicos o en un fragmento de Qumrán, está escrito como *hwrqnws* o *hrqnws,* con un *he* y no con un *ḥet* [28]. Pero, como

[24] Cantar de los Cantares, Prov 31 e incluso Sal 45,12 y Ester. Para este último libro, cf. J. Finkel, *The author of the Genesis Apocryphon knew the Book of Esther,* en *Essays on the Dead Sea Scrolls in memory of E. L. Sukenik* (Jerusalén 1961) 163-182.

[25] Cf. S. Schott, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne* (Colección L'Orient ancien ilustré 9; París 1956) 61ss; W. Herrmann, *Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes:* ZAW 75 (1963) 176-197.

[26] M. H. Goshen-Gottstein, *Philologischen Miszellen zu den Qumrantexten:* RQ 2 (1959) 46-48.

[27] Cf. Fitzmyer, *op. cit.,* 125.

[28] Cf. J. T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda,* en *VT Supl.* IV, Volume du Congrès (Estrasburgo 1956) (Leiden 1957) 26.

observa Fitzmyer, no es imposible que Ὑρκανός haya sido transcrito en arameo *ḥrqnwś*, puesto que un nombre como *ḥnwk* se encuentra en griego como Ἐνώχ [29]. Grelot [30] ha hecho otras objeciones a la explicación que ve en *ḥrqnwś* una forma aramea del griego *Hyrkanos*, pero ninguna de ellas es insuperable [31].

Ciertos autores han ido más lejos en esta identificación, que no sería únicamente filológica, como en la hipótesis que acabamos de presentar, sino también histórica. Para unos, habría una alusión a Hircano el Tobías, que vivió en los alrededores del año 200 a. C. [32]. Para otros autores, habría que identificar el personaje con Hircano II, de quien los historiadores de la Antigüedad nos dicen que estuvo en Egipto [33]. J. Coppens cita en concreto *Ant.* XIII, 138, de Flavio Josefo, donde el historiador judío, basándose en un dato de Estrabón, señala la presencia de Hircano II en Egipto. La identificación con Hircano parece tener mayor consistencia si se tiene en cuenta un fragmento de calendario procedente de la Cueva 4. Este texto, que da la fecha de ciertos sucesos históricos, menciona a Salamsión, nombre hebreo de la reina Alejandra, que sucedió a Alejandro Janeo, *ḥrqnwś* (Hircano), y una matanza hecha por *'mlyws*, es decir, Emilio Escauro, el primer gobernador romano de Siria. Es muy probable, dado que en el contexto se mencionan personajes históricos del siglo I a. C., que se trate de Hircano II [34]. Pero subsiste una duda en cuanto a la identificación del *ḥrqnwś* del Apócrifo del Génesis, escrito con un *ḥet* y el *ḥrqnwś* del Calendario escrito con *he*. Si se admite la identidad, hay que recordar, según la aguda observación de Del Medico, que está excluido que un autor haya podido dar el mismo nombre a un personaje insólito mientras vivía

[29] *Op. cit.*, 125.

[30] Cf. RB 74 (1967) 104.

[31] Para detalles, cf. Fitzmyer, *op. cit.*, 125.

[32] Cf. G. Lambert, *Une Genèse apocryphe trouvée à Qumrân*, en *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* II (Recherches Bibliques IV; Brujas-París 1959) 214-222.

[33] Cf. F. Altheim-R. Stiehl, *Die Datierung des Genesis-Apokryphon vom Toten Meer*, en *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden* II (Francfort 1959) 214-222; tesis defendida también por J. Coppens, *Allusions historiques de la Genèse apocryphe*, en *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*, 109-112.

[34] Cf. J. T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda*, 26.

el príncipe hasmoneo homónimo, es decir, hasta el año 30 d. C. [35]. Sobre la identidad de *ḥrqnwś* debemos confesar simplemente nuestra ignorancia.

El relato continúa en primera persona, en boca de Abrahán, a lo largo de la col. 20, que narra la aventura de Sara, la mentira que ella cuenta al faraón sobre la identidad de Abrahán («hermano de Sara»), el dolor de Abrahán y la oración que dirige a Dios pidiendo que se le haga justicia, la enfermedad del faraón y la impotencia de los magos egipcios para curarle, el recurso a Abrahán, que cura al faraón imponiéndole las manos y la despedida que el faraón hace a Abrahán, quien sale de Egipto para establecerse en Betel.

La enfermedad del faraón en la Biblia ocupa un solo versículo: «Yahvé hirió con grandes plagas al faraón y a su casa a causa de Sara, la mujer de Abram» (Gn 12,17). El Apócrifo desarrolla, a partir de los datos del Génesis, el tema de la enfermedad del faraón: Dios le envía un mal espíritu (*rwḥ bʾyš:* 20,16-17; y no, como es traducido a veces, un viento malhechor) para herirle, tanto a él como a su casa. Para caracterizar la enfermedad se dice que es un «espíritu pernicioso» (*ṛwḥ mkdš*) (20,17). Pero sigue siendo difícil precisar de qué tipo de enfermedad se trata. El texto señala que el faraón no pudo acercarse a Sara, lo cual permite pensar que fue afligido con una enfermedad que impedía las relaciones sexuales. Tal es la interpretación de Filón: «He aquí que le fueron arrancados todos los apetitos que llevan al placer y que penetraron secretamente en él las inquietudes opuestas, con la inquietud de verse libre de sus torturas sin fin, cuya prueba le quebrantaba día y noche» [36]. Está claro que el Apócrifo refleja el pensamiento comúnmente admitido en la época de su composición: los espíritus son causa de las enfermedades. En Lc 13,11 se trata de un espíritu que tenía enferma (πνεῦμα ἀσθενείας) a una mujer durante dieciocho años. El libro de los Jubileos cuenta cómo le fueron reveladas a Noé las medicinas destinadas a curar las enfermedades infligidas por los espíritus malignos (cf. Jub 10, 10-13).

El motivo de que los médicos egipcios fueran impotentes para curar al faraón coincide con el dato bíblico de la impotencia de los expertos no judíos para ayudar al rey (cf. Dn 2,2; 4,3; 5,7-8;

[35] Cf. H. E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte* (París 1957) 520.

[36] *De Abrahamo*, § 98 (París 1966) 63.

Gn 41,8; Ex 7,11; Is 19,11-13). Es posible que el relato de la tercera plaga, relativo a la impotencia de los magos egipcios (Ex 8,14-15) haya influido al Apócrifo del Génesis.

La intervención de Abrahán, a petición de *ḥrqnws* y de Lot, es del máximo interés, puesto que él realiza un verdadero exorcismo imponiendo las manos sobre el faraón, exorcismo que va además acompañado de una oración (col. 20,28-29). El relato bíblico no menciona ninguna intercesión de Abrahán (Gn 12, 10-20) a favor del rey enfermo. Pero este detalle se encuentra en el relato paralelo de Gn 20,1-8, donde Abimelec es curado por intercesión de Abrahán. Flusser ha señalado que es la primera vez en la que la curación, realizada mediante el rito de la imposición de manos, aparece en una fuente judía, pues este tipo de curación no aparece en el AT ni en la literatura rabínica [37]. Es inútil buscar paralelos judíos al Nuevo Testamento en el Comentario de Strack-Billerbeck o en Bonsirven. Por el contrario, el rito es bien conocido en la literatura neotestamentaria [38]. Incluso la referencia al Antiguo Testamento (2 Re 5,11 [LXX]) es problemática, como señala Fitzmyer [39].

Por lo demás, hay que tener presente que en ningún pasaje del Nuevo Testamento la oración acompaña a la imposición de manos, como es el caso del Apócrifo. No obstante, el vocabulario de la imposición de manos es semejante en el Apócrifo y en el Nuevo Testamento. En el Apócrifo, el verbo arameo mencionado es *smk* (20,20), que, en el griego de los LXX, es traducido por el verbo ἐπιτίθημι, precisamente el utilizado en el Nuevo Testamento. En cuanto al verbo arameo empleado para «exorcizar» al mal espíritu, hallamos *gʿr*, seguido de *mn* (20,27-28). En los LXX es traducido por ἐπιτιμᾶν, el mismo verbo utilizado por Lc 4,39 en un pasaje de curación realizada por Jesús. La traducción de ciertos autores (Lignée), que vierten *gʿr* por «expulsar», nos parece inexacta [40], pues *gʿr* significa en hebreo «reprender, reprimir», y es precisamente el verbo que aparece en Zac 3,2 y en el Targum

[37] D. Flusser, *Healing through the laying-on of hands in a Dead Sea Scroll:* IEJ 7 (1957) 107-108.

[38] Cf. Mc 5,23; 6,5; 7,32; 8,23-25; 15,18; Lc 4,40-41; 13,13; Hch 9, 12.23-25; 16,18.

[39] *Some Observations on the Genesis Apocryphon:* CBQ 22 (1960) 284, nota 27.

[40] Cf. J. Carmignac, E. Cothenet y H. Lignée, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* II (París 1963) 232.

para decir que Yahvé reprende a Satanás, en un pasaje de maldición. A. A. MacIntosh [41] nota justamente, a propósito de este texto, que se trata de exorcizar el poder de Satán, no de una reprensión moral. Por su parte, H. C. Kee ha mostrado que el verbo *g'r* en la literatura de Qumrán es empleado por Dios o por sus representantes para mandar a las potencias malignas (1QM 14,10; 1QH 9,11) [42]. El paralelismo entre Qumrán y el Nuevo Testamento sobre este punto es tan sorprendente que cabría preguntar si el uso cristiano del exorcismo no refleja aquí el uso esenio, y no al contrario [43]. No es posible tener en cuenta la opinión de G. R. Driver, para quien el uso cristiano habría influido en el uso esenio, pues este autor sitúa el trasfondo de los manuscritos de Qumrán entre el 66 y el 73 d. C., es decir, durante la revuelta judía, en la que los zelotas fueron especialmente activos [44]. Tal tesis es insostenible [45].

¿Cuál es el origen del rito de la imposición de manos en el Apócrifo? A. Dupont-Sommer piensa que la secta de Qumrán lo tomó de la magia asiro-babilónica. Cita al respecto textos como los siguientes: «Cuando yo me acerco a un enfermo, entro en la casa y pongo mi mano sobre su cabeza...» [46]; «yo soy el mensajero de los grandes dioses: Ea y Marduk, con grandeza, me han enviado. Yo vengo con el encantamiento; hay curación donde yo impongo mi mano: es su santo encantamiento el que yo llevo en mi boca» [47]. R. de Vaux ha señalado, en su recensión de la importante obra de Fitzmyer sobre el Apócrifo [48], la utilización, no muy frecuente, de la imposición de manos en el mundo griego, remitiendo a la obra de C. Weinreich [49]. De hecho, el influjo del

[41] *A consideration of the hebrew G'R:* VT 19 (1969) 477.

[42] Cf. H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTSt 14 (1967-68) 232-246.

[43] Cf. A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân,* en *VT Supl.* 7 (1960) 246-253.

[44] Cf. G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (Oxford 1965).

[45] Cf. R. de Vaux, *Esséniens ou Zélotes? À propos d'un livre récent:* RB 73 (1966) 212-235.

[46] Texto en *Cuneiform Texts from... British Museum* I, 1ss.

[47] Vat. 8803, texto en *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (Leipzig 1919-1920); A. Dupont-Sommer, *art. cit.,* 252, n. 1.

[48] RB 74 (1967) 102.

[49] *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,1; Giessen 1909).

helenismo sobre la secta de Qumrán no es imposible en este punto preciso, pues ya lo hemos podido constatar en otros casos.

Las columnas 21 y 22 corresponden a los capítulos 13 y 14 del Génesis. Como habían señalado Avigad y Yadin en la *editio princeps* del texto, el principal interés de estas columnas reside en las precisiones geográficas y topográficas que aportan. Abrahán recibe la orden de subir a Ramat-Hazor, que está a la izquierda de Betel, y de mirar en la dirección de los cuatro puntos cardinales para abarcar todo el país que le será dado (21,8-9). El texto bíblico dice únicamente que Yahvé dijo a Abrahán, una vez que Lot se hubo separado de él: «Levanta los ojos y, desde el sitio en que estás, mira al septentrión y al mediodía, al oriente y al poniente...» (Gn 13,14). En el relato del Génesis no hay ninguna indicación topográfica. Evidentemente, como señalaron los editores, el autor del Apócrifo conocía bien la topografía de Palestina, puesto que elige Ramat-Hazor, la actual Gebel el'Asur, a 8 km. al nordeste de Betel, a causa de su altitud de 1.011 m. —es el punto culminante de la Palestina meridional— y del vasto panorama que puede contemplarse desde su cima [50]. El lugar es mencionado en 2 Sm 13,23; 1 Mac 9,15; en el rollo de cobre de la Cueva 3 (3Q 15) aparece como lugar donde está escondido uno de los tesoros. Los límites del territorio contemplado por Abrahán no aparecen en Gn 13, pero tienen su base en Gn 15,18: el río de Egipto y el Gran Río. El Apócrifo completa estos límites inspirándose, al parecer, en Ez 47,18-19. Hay que notar también otra interesante precisión topográfica sobre la localización de Mambré, al nordeste de Hebrón (21,20). Esta localización precisa de Mambré es única en las antiguas fuentes, como ha subrayado R. de Vaux [51].

Las líneas 13-19 de la col. 21 son importantes porque no tienen paralelos en otras fuentes. Su finalidad es explicar una aparente contradicción de la Biblia. Después de recibir la orden de Dios de recorrer a lo largo y a lo ancho el país (Gn 13,17), Abrahán no parece obedecer la orden divina y va a instalarse junto al encinar de Mambré (Gn 13,18). El periplo descrito en el Apócrifo tiene por finalidad resolver estas contradicciones. Abundan las menciones topográficas, que arrojan una luz nueva sobre

[50] Cf. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* I (París 1933) 372.
[51] RB 74 (1967) 101.

ciertos nombres del libro de los Jubileos. Abrahán parte del río Guijón. Según Gn 2,13, Guijón es también el nombre de uno de los ríos del paraíso, que nuestro autor parece identificar con el Nilo. Tal identificación parece exigida por Jr 2,18 (LXX), Jub 8, 15 y Eclo 25,27. Se utiliza Γηών para traducir a *ye'or*. Por otra parte, Josefo presenta la identificación sin ninguna reserva: Γηὼν δὲ διὰ Αἰγύπτου ῥέων ... ὃν δὴ Νεῖλον Ἕλληνες προσαγορεύουσιν (*Ant.* I, 1,3 § 39). G. Vermes ha puesto en duda esta identificación, lo mismo que R. de Langhe. Para el primero, se trata únicamente del río que «forma la frontera sudoeste del país de Israel» [52]. De Langhe, partiendo de la etimología de *Giḥon*, que deriva del verbo *giaḥ*, «brotar», prefiere identificar el río con el Ecregma (Ἔκρηγμα), que, en la Antigüedad, unía el lago Sirbonis con el Mediterráneo [53]. La identificación del Guijón con el Nilo en una época tardía no resuelve necesariamente su localización en las antiguas tradiciones, que sigue siendo problemática [54].

Después de su vuelta al Guijón, Abrahán se instala en Mambré. El resto de la col. 21 y la 22 narran su victoria sobre los reyes del norte, que corresponde a Gn 14. El relato continúa en tercera persona. El libro de los Jubileos resume considerablemente los hechos (13,22-29). Sorprendentemente, silencia el nombre de Melquisedec, mencionado en nuestro Apócrifo: es el rey de Salem (Jerusalén), que ofrece comida y bebida a Abrahán y a toda su gente. Es también sacerdote del Altísimo (22,14-17). La existencia de esta tradición sobre Melquisedec en el apócrifo qumránico no es sorprendente, puesto que el personaje ocupaba un lugar importante en la secta como ser celeste y como salvador escatológico [55]. La actitud, pues, de nuestro Apócrifo ante Melquisedec es distinta de la de los targumes de Onqelos y Pseudo-Jonatán, que no indican el detalle del sacerdocio de Melquisedec [56]. El interés geográ-

[52] Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism (Haggadic Studies)* (Studia post-biblica 4; Leiden 1961) 104, n. 2.

[53] Cf. R. de Langhe, *La Terre promise et le Paradis d'après l'Apocryphe de la Genèse*, en *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques van Cauwenbergh* (Gembloux 1961) 131.

[54] Cf. E. A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, en *Oriental and Biblical Studies. Collected writings of E. A. Speiser* (Filadelfia 1967) 31-34.

[55] Cf. A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*: «Oudtestamentische Studiën» 14 (1965) 354-373.

[56] Cf. detalles en M. Delcor, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews*: JStJ 2 (1971) 130.

fico de las cols. 21 y 22 tampoco es despreciable, porque nos ofrecen una muestra de la actualización de nombres arcaicos que apenas decían nada a los lectores del Apócrifo: Sinear se transforma en Babilonia; Elasar, en Capadocia, y la región de Goím, en Mesopotamia. Para los editores [57], *Kptwk* es Capadocia. La vocalización debería ser Kappatuk, de acuerdo con el acádico *Ka-at-pa-tuk-ka*. En otra parte hemos visto que el Targum Neófiti identifica Elasar con el Ponto y concuerda con las tradiciones de Símaco y de la Vulgata. F. Altheim y R. Stiehl [58] estiman que el motivo del cambio de Elasar por Capadocia debe buscarse en la fama de Mitrídates VI Eupator (121-63 a. C.), rey del Ponto. En una inscripción de Efeso se llama al mismo rey Καππαδοκίας βασιλεύς [59].

3. *Género literario*

En nuestro análisis del contenido hemos señalado que este escrito depende directamente de los relatos bíblicos, pero que a menudo desarrolla las fuentes bíblicas añadiéndoles detalles imaginarios o tomados de otras fuentes. G. Vermes ha situado en columnas paralelas los relatos bíblicos y los del Apócrifo del Génesis, de modo que es fácil ver las semejanzas y las diferencias [60]. Así, se ha hablado de una reelaboración libre del texto bíblico [61] o de una especie de versión apócrifa [62] del Génesis. En ciertos casos, como el nacimiento milagroso de Noé, lo que se ha conservado del relato se parece a los pasajes paralelos de Jubileos y especialmente al cap. 106 de Henoc, como ya Avigad y Yadin habían notado. Podemos pensar que las cols. 6-17 trataban ampliamente de Noé, del diluvio y de la división de la tierra entre los hijos de Noé. Lo que se ha conservado del texto del Apócrifo al comienzo de la col. 19 nos introduce de lleno en un relato que reelabora Gn 12,18ss. También aquí encontramos el estilo del autor de Jubileos. Luego, el estilo cambia de repente, cuando el autor llega a Gn 14. Abrahán ya no habla en primera persona;

[57] Avigad-Yadin, *op. cit.*, 34.
[58] *Die Datierung des Genesis-Apokryphon...*, 214ss.
[59] Cf. W. Dittengerber, *Sylloge*, § 742.
[60] Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 96-110.
[61] Cf. J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, 6.
[62] Cf. Avigad-Yadin, *op. cit.*, 38.

el autor habla de él en tercera persona hasta el final del texto conservado (22,27). En esta sección abundan los pasajes que son traducción literal del Génesis.

Ante estos datos literarios (traducción fiel a veces, ampliaciones midrásicas en otras ocasiones), los intérpretes han dudado a la hora de definir el género literario del Apócrifo. Unos, como M. Black, han hablado de targum. Tan pronto como el texto fue accesible, Black tuvo la oportunidad de discutirlo con P. Kahle, que fue el primero en plantear la cuestión de si el texto no sería un antiguo espécimen escrito del Targum Palestinense al Pentateuco, tal vez incluso el prototipo del Targum Fragmentario, publicado por el mismo Kahle en el vol. II de su *Masoreten des Westens*[63]. Pero, como hemos visto antes, es imposible colocar la etiqueta de «targum» a todos los pasajes del escrito. De hecho, Kahle y Black se retractaron después y definieron el Apócrifo como un midrás[64]. R. le Déaut, buen juez en la materia, comparando el Apócrifo del Génesis con los targumes qumránicos de Job (11QtgJob) y del Levítico (4QtgLev), afirma que nuestro escrito, «en su conjunto», no puede ser definido como un targum[65]. Después se ha llegado a un consenso entre los especialistas para designar el Apócrifo como un midrás[66]. Según Vermes, uno de los que mejor han estudiado el problema, nuestro escrito ocupa un lugar privilegiado en la literatura midrásica por el hecho de ser el midrás más antiguo. Es el anillo de la cadena que une los midrases bíblicos y los rabínicos[67]. Para Lehmann[68] es el más antiguo prototipo de midrás y de targum, ambos representados en el Apócrifo. Este escrito midrásico se une así fácilmente a la literatura llamada (cómoda, pero inexactamente) intertestamentaria, en concreto al Libro de Henoc, Jubileos y Testamentos de los Doce Patriarcas, que también contienen desarrollos midrásicos junto a elementos targúmicos. En cualquier caso, el Apócrifo del

[63] Cf. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins, Studies in the Jewish Background of the New Testament* (Londres 1961) 193.

[64] Cf. P. E. Kahle, *Die Kairoer Geniza. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seinen Übersetzungen* (Berlín 1962) 210ss; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3.ª ed., 40.

[65] Cf. Bibl 48 (1967) 142.

[66] Una bibliografía completa de las distintas opiniones, en Fitzmyer, *op. cit.*, 6-14.

[67] Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition*, 124.

[68] *Art. cit.*, 251.

Génesis no podía ser leído en la sinagoga, sino que servía probablemente de lectura edificante [69].

4. *Origen y datación*

El ambiente en que surgió el escrito debe determinarse mediante la crítica interna. La cuestión esencial es si procede de un ambiente esenio. Así plantea Lignée el problema de los elementos propiamente qumránicos del Apócrifo. Después de señalar que las modificaciones de la toponimia o de la onomástica y las fórmulas de las oraciones empleadas en nuestro escrito no proporcionan ningún elemento propiamente qumránico, estima que se puede atribuir al ambiente qumránico la tendencia apocalíptica (aunque ésta no sea una característica exclusiva de Qumrán). Tal tendencia aparece más directamente en las cols. 1-2 con la presencia de Henoc, «la figura por excelencia de la apocalíptica», y las referencias al «misterio del mal» (1,2), así como en la insistencia de revelaciones obtenidas a través de sueños y de visiones (19,14; 20,22; 21,8; 22,27). Se puede pensar, y se ha dicho, que estos elementos qumránicos son más bien insignificantes. Pero conviene observar que el Apócrifo del Génesis contiene pocos elementos doctrinales que permitan una comparación con los otros escritos. Estos elementos se distinguen radicalmente de los *pešarim* o comentarios de Qumrán, donde abundan las alusiones a la historia de la secta. Contra el origen esenio del escrito se ha hecho valer que está escrito en arameo y no en hebreo, lengua de la comunidad y de los escritos principales de la secta [70]. Sin embargo, es de notar que, aunque fragmentarios, poseemos varios escritos compuestos en arameo. El uso de esta lengua en nuestro escrito no prueba ni contradice su origen esenio.

A favor de este origen podemos aportar dos argumentos, de valor desigual: 1) El parentesco del Apócrifo con el Libro de los Jubileos, que se considera de origen esenio. Pero este parentesco no es tan estrecho como pudiera parecer. Hemos señalado, por

[69] Sobre el midrás, a propósito del artículo de R. Bloch en DBS V, 1263-1281, cf. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (Nueva York 1967), cuyo contenido había sido publicado en CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457. Cf., a propósito de esta obra, las observaciones de Le Déaut, *À propos d'une définition du midrash:* Bibl 50 (1969) 395-413.

[70] Cf. S. Segret, recensión de la obra de Fitzmyer en JSS 12 (1968) 282.

ejemplo, que Jubileos silencia la figura de Melquisedec, mientras que en el Apócrifo este personaje ocupa una posición semejante a la que tiene en el fragmento sobre Melquisedec de la Cueva 11. Este dato, entre otros, inclina a considerar el Apócrifo como esenio más que relacionado con Jubileos. 2) R. de Vaux ha señalado que el manuscrito del Apócrifo del Génesis es único en el sentido de que no está representado por ningún otro manuscrito entre los más de 600 encontrados en Qumrán. Estaríamos no ante una copia, sino ante el documento original compuesto en Qumrán y, por lo mismo, esenio [71]. Para Fitzmyer [72], como para nosotros, este argumento extrínseco al texto no parece merecer gran consideración.

La datación del escrito presenta problemas. Ya hemos aludido a la datación paleográfica del manuscrito: finales del siglo I a. C. o primera mitad del I d. C. Si el escrito es el original, esto mismo nos da la fecha de su composición. Pero no podemos utilizarlo como argumento debido a que no podemos decidir ese punto preciso. Las alusiones históricas o las conclusiones sacadas de la onomástica por ciertos autores son dudosas, lo mismo que los rasgos de una polémica antisamaritana que otros creen encontrar en el Apócrifo. Más interesante es el argumento lingüístico estudiado por E. Y. Kutscher [73]. Para este autor, la lengua de nuestro texto es el arameo medio, que se sitúa entre el arameo bíblico de Daniel y el de los targumes palestinenses. Fitzmyer, buen juez en la materia, se ha unido a estas conclusiones [74]. El Apócrifo, pues, pudo ser compuesto en el siglo I a. C. G. Vermes [75] prefiere una fecha más antigua a causa de la simplicidad y del frescor del relato haggádico. Pero esto parece poco probable si nos atenemos a los criterios lingüísticos.

[71] Cf. RB 74 (1967) 101.
[72] *Op. cit.*, 14.
[73] *The Language of the «Genesis Apocryphon». A preliminary study*, en *Scripta Hierosolymitana* IV, 1-35.
[74] *Op. cit.*, 19-29.
[75] *Op. cit.*, 96, n. 2.

F. Altheim y Ruth Stiehl, *Philologia Sacra* (Tubinga 1958) 49-55: *Das Genesis-Apokryphon vom Toten Meer.*

H. Bardtke, *Literaturbericht über Qumrân. VI. Teil II. Das Genesis-Apocryphon 1QGnAp:* ThRsch 37 (1972) 193-219.

T. Betzer, *El uso de los verbos en 1QGnAp:* Leš 41 (1976-77) 196, 204 (en hebreo).

J. Coppens, *Allusions historiques de la Genèse apocryphe,* en *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (RechBibl 4; París-Brujas 1959) 109-112.

P. Coxon, *The Nunation Variant in the Perfect of the Aramaic Verb:* JNES 36 (1977) 297s.

G. Cowling, *Notes, mainly Orthographical, on the Galilean Targum and 1QGnAp:* AJBA 2 (1972) 35-49.

B. Dehandschutter, *La rêve dans l'Apocryphe de la Genèse* (RechBibl 9; Leiden 1974) 48-55.

J. Finkel, *The Author of the Genesis Apocryphon knew the Book of Esther,* en *Essays on the Dead Sea Scrolls* (Hom. E. L. Sukenik; Jerusalén 1961) 163-182 (en hebreo).

J. A. Fitzmyer, *Some Observations on the Genesis Apocryphon:* CBQ 22 (1960) 277-292.

Id., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A commentary* (Roma 1966, ²1971).

D. N. Freedman, A. Ritterspach, *The use of Aleph as a vowel Letter in the Genesis Apocryphon:* RQ 6 (1967) 293-300.

G. Garbini, *L'«Apocrifo della Genesi» nella letteratura giudaica:* «Aion» 37 (1977) 1-18.

M. Gil, *Enoch in the Land of Eternal Life:* «Tarbiz» 38 (1968-69) 322-337 (en hebreo).

H. L. Ginsberg, *Notes on some old Aramaic texts:* «Journal of Near Eastern Studies» 18 (1959) 143-149, espec. II. *The Genesis Apocryphon,* 145-148.

J. C. Greenfield, *Early Aramaic Poetry:* JANES 11 (1979) 45-51.

Id., *The Genesis Apocryphon. Observations on some Words and Phrases,* en *Hom. Kutscher* (Jerusalén 1980) XXXII-XXXIX.

P. Grelot, *Sur l'Apocryphe de la Genèse (col. XX, ligne 26):* RQ 1 (1958) 273-276.

Id., *Parwaïm, Des Chroniques à l'Apocryphe de la Genèse:* VT 11 (1961) 30-38.

Id., *Retour au Parwaïm:* VT 14 (1964) 155-163.

B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude, *Aramaic Texts from Qumran* (SSSer 4; Leiden 1976).

G. J. Kuiper, *A Study of the Relationship between a Genesis Apocryphon and the Pentateuchal Targumim in Gen 14:1-12*, en *In memoriam Paul Kahle* (Berlín 1968) 149-161.

W. Kirschschläger, *Exorzismus in Qumran?:* «Kairos» 18 (1976) 135-153.

E. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon. A preliminary study*, en *Scr. Hier.* IV, 1-35.

G. Lambert, *Une Genèse apocryphe trouvée à Qumrân*, en *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (RechBibl 4; París-Brujas 1959) 85-107.

R. de Langhe, *La Terre promise et le Paradis d'après l'Apocryphe de la Genèse*, en *Scrinium Lovaniense*, «Mélanges historiques Étienne van Cauwenbergh» (Gembloux 1961) 126-135.

M. R. Lehmann, *1Q Genesis Apocryphon in the light of Targumim and Midrashim:* RQ 1 (1958) 249-263.

H. Lignée, *Concordance de 1Q Genesis Apocryphon:* RQ 1 (1958) 163-186.

H. E. del Medico, *Zahab parwayim, l'or fructifère dans la tradition juive:* VT 13 (1963) 158-186.

R. Meyer, *Uruk. Ki und 'Erek. Mat (Genesis-Midrasch II, 23):* RQ 3 (1962) 553-558.

W. W. Müller, *Die Bedeutung des Wortes - Sprk im Genesis-Apocryphon XXII, 31:* RQ 2 (1960) 445-447.

T. Muraoka, *Notes on the Aramaic of Genesis Apocryphon:* RQ 8 (1976) 135-153.

Eva Osswald, *Beobachtungen zur Erzählung von Abrahams Aufenthalt in Ägypten im «Genesis-Apocryphon»:* ZAW 72 (1960) 7-25.

J. van der Ploeg, *De «Lamechrol»:* «Phoenix» 1-3 (1955-1957) 56-58.

L. Rabinowitz, *A note to the Genesis Apocryphon:* JSS 3 (1958) 55-57.

H. H. Rowley, *Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon*, en *Hebrew and Semitic Studies presented to G. R. Driver* (Oxford 1963) 116-129.

H. P. Rüger, *1Q Genesis Apocryphon XIX, 19f. im Lichte der Targumim:* ZNW 55 (1964) 129-131.

G. Sarfatti, *Un libro apocrifo sulla Genesi:* «Rivista Musicale Italiana» 23 (1957) 99-115.

Id., *Notes on the Genesis Apocryphon:* «Tarbiz» 28 (1958-1959) 254-259 (en hebreo).

S. Segert, *Sprachliche Bemerkungen zu einigen aramäischen Texten von Qumrân:* «Archiv Orientalny» 33 (Praga 1965) 190-206.

S. Speier, *DS Genesis Apocryphon and Targum Hierushalmi I on Gen. 14,24:* VT 8 (1958) 95-97.

M. Treves, *Osservazioni sull'apocrifo della Genesi:* «Rivista Musicale Italiana» 24 (1958) 445-450.
J. C. Vanderkam, *The Poetry of 1QApGn XX, 2-8:* RQ 10 (1979-82) 57-66.
P. Winter, *Das aramäische Genesis-Apocryphon:* TLZ 82 (1957) columnas 257-262.
S. Zeitlin, *Dating the Genesis Apocryphon:* JBL 77 (1958) 75-76.
M. Zohori, *An Apocryphal Book on Genesis:* 'Mwspr 5 (1957-58) 28-37 (en hebreo).

X. EL ROLLO DEL TEMPLO

1. *Descubrimiento y descripción del manuscrito*

Yigael Yadin, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, dio, el 22 de octubre de 1967, una conferencia, en presencia del presidente del Estado de Israel y del ministro de Educación, en la que anunciaba la adquisición reciente de un manuscrito hebreo, procedente de la región de Qumrán, de un interés muy particular. Por discreción, no reveló entonces cómo aquel precioso documento había llegado a su poder. Más tarde se supo que el manuscrito estaba escondido en la tienda de un conocido anticuario de Jerusalén y que fue recuperado durante la guerra de los seis días, inmediatamente después de la batalla de Jerusalén. Desgraciadamente, a consecuencia de la humedad del lugar en que había sido escondido, el rollo estaba muy deteriorado[1].

En su comunicación a la Academia de Inscripciones y Bellas Letras de Francia, Yadin dio las siguientes precisiones: «El manuscrito estaba enrollado, a excepción de una serie de trozos que se habían desprendido y estaban en distintos estados de descomposición. La parte superior del rollo era un amasijo de pasta negruzca, completamente estropeado. Algunos trozos parecían chocolate fundido, fenómeno típico de los rollos expuestos a un exceso de humedad. La parte inferior, por el contrario, parecía intacta, con numerosos niveles enrollados. El diámetro del rollo antes de ser abierto era de unos cinco centímetros». Dado el pésimo estado de conservación, era necesario tomar las mayores precauciones para abrirlo; para ello se recurrió a un especialista. Yadin obtuvo la colaboración de M. J. Shenhov, que trabajó durante varios meses antes de conseguir desenrollar el manuscrito por completo. Shenhov, conocido bajo el nombre de Dodo en los medios arqueológicos de Israel, no era otro que el restaurador técnico de las excavaciones de Hazor y Masada. El abrió el rollo, exponiéndolo durante cierto tiempo a un 75 por 100 de humedad. Esta operación le permitió dar maleabilidad al pergamino endurecido. El método seguido fue el recomendado por H. J. Plender-

[1] Sobre anteriores intentos de adquisición del manuscrito, distintos lugares donde fueron encontrados los fragmentos, precio pagado finalmente por el Estado de Israel, etc., cf. la introducción de la *editio princeps* de Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll* I (Jerusalén 1977) 1-7 (en hebreo).

leith: «El problema consistía en dar elasticidad a las membranas para poder manipularlas, pero evitando al mismo tiempo que las partes negras se volvieran tan pegajosas que hicieran imposible el trabajo. Para eso había que encontrar un método que detuviera la acción del agua en el momento crítico. El que se adoptó finalmente consistía en exponer los fragmentos del manuscrito a un 100 por 100 de humedad relativa durante unos minutos y transportarlos después a un frigorífico durante un tiempo igual. El frío era suficiente para congelar las partes negras y dejar las membranas lo suficientemente elásticas para poder manipularlas... sin estropear el manuscrito» [2].

Por desgracia, el rollo se había pegado de tal manera, que no siempre fue posible separar todos los niveles por el procedimiento de humidificación. Los fragmentos inseparables fueron sometidos a un proceso fotográfico por rayos infrarrojos, ultravioleta, rayos X y fotografía por transparencia. En ciertos casos, debido a la acción secular de la humedad, una parte de la tinta de la escritura se había separado de la superficie escrita y se había adherido al reverso de la hoja anterior en negativo. Hubo, pues, que fotografiar el reverso de las columnas y reproducirlo invirtiendo los negativos para recuperar así las partes perdidas. En principio, a medida que se avanzaba hacia el interior, el pergamino estaba mejor conservado, si bien, debido a su calidad (este pergamino es uno de los más delgados entre todos los encontrados en Qumrán: menos de una décima de milímetro), se hallaba a veces en peores condiciones por dentro que en la superficie.

2. *Paleografía y lengua*

El rollo, en su estado actual, mide 8,60 m. de largo, mientras que el gran rollo de Isaías (1QIsa[a]) mide únicamente 7,30 m. Se trata, pues, del más largo de los manuscritos encontrados en Qumrán. El final está completo, puesto que el rollo termina con una hoja virgen. Pero el comienzo se ha perdido, aunque no falta mucho. De todos modos, no se posee el título original del escrito. Este ocupa 66 columnas en el estado actual. En la escritura del manuscrito se distinguen dos manos, ambas de la época herodiana tardía. El Museo Rockefeller conserva fragmentos de otros dos ejemplares de la obra. En el Congreso de Lovaina, celebrado en

[2] DJD I, 40.

agosto de 1976, J. van der Ploeg presentó un fragmento inédito procedente de la Cueva 11 como una «halaká inédita» [3]. Pero, como confirmó Yadin, que ha incluido las fotografías de este documento en su edición del Rollo del Templo, se trataba precisamente de otra copia del mismo escrito. Entre los fragmentos del Museo Rockefeller hay una copia escrita con grafía hasmonea, datable entre el 125-100 a. C. Esta copia pertenece al lote de Starcky, aunque Yadin ha publicado las fotografías en su edición.

En el manuscrito abunda la *scriptio plena* y el tetragrama divino aparece siempre escrito en caracteres cuadrados normales. La lengua utilizada es el hebreo de Qumrán, característico de otros manuscritos del Mar Muerto. Se asemeja especialmente al Rollo de la Guerra (1QM) y al Documento de Damasco, aunque aparecen términos característicos del hebreo misnaico, especialmente en el vocabulario técnico. Para contar las distancias se utiliza *ris*, «estadio». En una ocasión se menciona una distancia de treinta *ris*, que está señalada en la Misná [4]. Entre los términos misnaicos podemos señalar *robed*, la parte horizontal de una escalera; *kiyyur*, término arquitectónico que designa la parte superior de un edificio; *ḥil*, espacio de terreno que separa el ámbito sagrado del profano; *attarot*, «vano»; *nesibbah*, «escalera de caracol» [5].

3. *Contenido*

El manuscrito es único en su género a causa de su contenido. Debido a la pérdida del título primitivo, Yadin decidió designarlo con el nombre de «Rollo del Templo» [6], dada la importancia que

[3] J. P. M. van der Ploeg, *Une halakha inédite de Qumrân*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (París-Gembloux 1978) 107-113, con las precisiones de Y. Yadin y la respuesta de Van der Ploeg, pp. 112-113.

[4] Por ejemplo, en *Baba kama* VII, 7.

[5] Cf. el detallado estudio de E. Quimron, *El vocabulario del Rollo del Templo:* «Shnaton» 4 (1980) 239-261 (en hebreo).

[6] Es el título que le dio en el artículo publicado en inglés en «The Biblical Archaeologist», en el número de diciembre de 1967 *(The Temple Scroll)*, artículo reproducido en la obra colectiva de David Noel Freedman y Jonas C. Greenfield, *New Directions in Biblical Archaeology* (Nueva York 1971) 156-166. Ese mismo título fue utilizado en la comunicación a la Academia de las Inscripciones y Bellas Letras, leída por A. Dupont-Sommer, y aparece en la *editio princeps*. En las últimas publicaciones sobre el tema, sin embargo, se ha impuesto el título *11QTemple*, propuesto en 1975 por

tiene el templo en el manuscrito. El texto incluye cuatro grupos de temas:

a) Una *colección de reglas religiosas,* o *ḥalakot,* sobre diversas cuestiones, entre ellas la pureza e impureza rituales. En esta colección se puede apreciar una serie de cambios, adiciones, supresiones, armonizaciones y variantes con relación al texto del Pentateuco.

Los cambios y adiciones son muy numerosos. Se refieren siempre a normas halákicas más rigurosas que las rabínicas, y en muchos casos en contradicción con éstas. Así, con respecto a la mujer embarazada (literalmente «llena»), cuyo feto está muerto en su seno, el rollo explica su situación de pureza legal: «Si una mujer está embarazada y el niño muere en su seno, todos los días que el feto permanezca dentro, ella será impura como un sepulcro» (50,10-11). Esta regla se opone directamente a la del judaísmo normativo, tal como se prevé en la Misná: «Si el niño de una mujer muere en el seno de su madre... la madre sigue pura hasta que el niño sale» [7]. El texto de Qumrán aparece así con un carácter polémico y deja ver claramente su naturaleza «sectaria». Además, los numerosos textos relacionados con la pureza de la casa de un muerto son, en nuestro manuscrito, más estrictos que los pasajes paralelos de la Misná. El rollo contiene un apartado especial sobre los cementerios y la inhumación de cadáveres: «No haréis como hacen los gentiles: entierran sus muertos por todas partes, incluso los entierran en medio de sus casas; sino que separaréis lugares en medio de vuestra tierra para enterrar en ellos» (48,1-13). Estas prescripciones, como lo prueba la continuación del texto, quieren evitar la profanación de las ciudades. Más acentuado aún es el extremo cuidado para evitar toda posible contaminación del templo: «Harás una plataforma alrededor del templo, de cien codos de anchura, que separe el templo santo de la ciudad, para que no entren repentinamente al interior de mi templo y lo profanen. Santificarán mi templo y lo reverenciarán, pues yo habito entre ellos. Les harás retretes fuera de la ciudad, adonde tendrán que ir, afuera, al noroeste de la ciudad: casas con vigas y pozos en su interior, dentro de los que se arrojarán los excrementos; no serán visibles en una distancia total de la ciudad de tres mil codos»

J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (Sources for Biblical Study 8; Missoula 1975) 37.

[7] *Hullin* IV, 3.

(46,9-16). Una consecuencia de este extremismo es que deberían abstenerse de visitar los retretes el sábado, ya que quedan fuera de los límites de desplazamiento permitido.

Las supresiones tienen a veces por finalidad unificar mandamientos duplicados. Por ejemplo, lo que concierne a la justicia y la corrupción está agrupado en un solo texto, que se funda en Ex 23,6; Dt 1,16ss; 16,18ss (cf. col. 51).

Mencionemos, en fin, la armonización de Dt 12,23-24 y Lv 17,13, cuya finalidad es ofrecer una sola prescripción: «Pero guárdate bien de comer la sangre; la derramaréis por tierra como agua y la cubriréis con polvo, porque la sangre es la vida» (cf. 58,9-6).

b) Fiestas y sacrificios. El Rollo contiene una *torá* detallada de todas las fiestas del Pentateuco, con su fecha exacta, y una descripción completa de los sacrificios y del modo de ofrecerlos. Se atribuye una importancia especial a la entrega a los levitas del lomo *(škm)* en todos los sacrificios pacíficos. Hay cuatro fiestas de las primicias: la ofrenda de la gavilla cae en el domingo 26 del primer mes (col. 18); la fiesta de las semanas *(šabu'ot)*, en la que se ofrece el pan de las primicias, cae el domingo 15 del tercer mes (18-19); la fiesta del vino nuevo, el domingo 3 del quinto mes (20-21), y la fiesta del aceite nuevo, el domingo 22 del sexto mes (21-22).

La existencia de las fiestas del vino nuevo y del aceite nuevo enriquece nuestros conocimientos. Nos hallamos ante un calendario qumránico bien conocido, en el que la cifra cincuenta tiene un papel importante. La fiesta de Pentecostés se celebra cincuenta días después de la Pascua. De igual manera, la fiesta del vino nuevo se celebra a los cincuenta días de Pentecostés, y la del aceite nuevo, a los cincuenta días de la del vino nuevo. Esta predilección por el número cincuenta debe relacionarse con lo que Filón nos dice a propósito de los terapeutas, instalados al borde del lago Mareotis de Egipto: «Se reúnen cada siete semanas, puesto que para ellos no sólo el número siete es motivo de admiración, sino también su cuadrado... Es el preludio de una gran fiesta que tiene lugar cada cincuenta días, pues cincuenta es el número más santo y el más importante de todos los números de la naturaleza: es el obtenido por la suma de los cuadrados del triángulo rectángulo, suma que es el principio de la generación universal» [8].

[8] *De Vita Contemplativa*, § 65.

Es de notar además que las fiestas caen en domingo, el primer día de la semana para los judíos, detalle de importancia, como ha observado Dupont-Sommer [9], para esclarecer la historia de la sustitución antigua del sábado por el domingo en el mundo cristiano. El Rollo señala además la fiesta de la ofrenda de la leña, que se celebra durante seis días al final del sexto mes. Cada día, dos tribus ofrecen el sacrificio (24).

c) El templo. Casi la mitad del manuscrito está dedicado a la *torá* del templo, a la ciudad del templo y a las reglas de pureza que les afectan. En rigor, el Rollo no ofrece una descripción del templo, sino una serie de preceptos relacionados con su construcción, al modo de Ex 25ss, donde se trata del tabernáculo. Es decir, que el manuscrito se distingue de todas las demás fuentes que se refieren al primer templo, al segundo o al herodiano [10]. El plano del templo consta de tres atrios, cada uno de los cuales forma un cuadrado perfecto dentro de los otros; el atrio interior, el intermedio y el exterior tienen cada uno doce puertas, designadas con los nombres de las doce tribus de Israel (39,11ss). Este detalle contrasta con la indicación de Ezequiel y del Apocalipsis: las doce puertas que llevan los nombres de las doce tribus no están en el templo, sino en la ciudad de Jerusalén. El Rollo da toda suerte de detalles sobre la distribución de las distintas habitaciones entre las tribus de Israel, los sacerdotes y los levitas (42-44).

Pero ¿de qué templo se trata? ¿Del que debe ser construido por los israelitas, es decir, el de Salomón, o del templo escatológico, como en Ezequiel? El manuscrito distingue entre ambos: «Santificaré mi templo con mi gloria, pues haré morar sobre él mi gloria hasta el día de la bendición, cuando cree mi templo estableciéndolo para mí por siempre, según la alianza que hice con Jacob en Betel» (29,8-9). Dios presenta la ley relativa al templo que debe ser construido por los israelitas precisamente en el mismo estilo y conforme a las instrucciones de la construcción del tabernáculo del Exodo. El santuario debe corresponder al templo de Salomón, armonizado con las medidas de la época posexílica, en tiempos de Esdras. Es de notar que no hay una gran semejanza con el templo de Ezequiel y que son grandes las diferencias con respecto al plano de los atrios del templo herodiano, tal como lo describen Josefo y la Misná. Por el contrario, las semejanzas entre

[9] Cf. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1967, publicados en París en 1968) 617 (= CRAI).

[10] 1 Reyes, Crónicas, Ezequiel, Carta de Aristeas, Josefo y la Misná.

el templo de Salomón tal como es descrito por Josefo [11] y el de nuestro manuscrito son notables, hasta el punto de que Yadin se pregunta si Josefo no se basaría en el Rollo del Templo para su descripción. Al parecer, el autor del manuscrito quiso completar la laguna del Pentateuco, que no posee una ley del templo, de acuerdo con lo que se dice en 1 Cr 23,11ss: David recibió el plano del templo de manos del Señor.

La ciudad del templo debe ser pura como el campamento del desierto. Todas las reglas de pureza prescritas para el campamento deben observarse en la ciudad del templo. Nada debe entrar en ella si no es transportado en las pieles de animales sacrificados en el templo (47,15-18). Una sección muy detallada se refiere a los muertos y a las formas de purificarlos.

d) El estatuto del rey (56,12-59,21). Ocupa tres columnas, mientras que las instrucciones relativas al rey en el Deuteronomio ocupan únicamente seis versículos (17,14-20). El texto bíblico es citado, pero con ciertas modificaciones, algunas de las cuales son importantes. Una de las más esenciales es que, como en el resto del manuscrito, también aquí es el mismo Yahvé quien habla en primera persona, mientras que en el Deuteronomio es Moisés quien se dirige al pueblo. Otro cambio significativo es que el manuscrito qumránico aparece más imperativo que el texto bíblico en cuanto a la posibilidad de elegir un extranjero como rey. Dt 17,15, seguido por el Targum Neófiti, niega la posibilidad de elegir: «Tú no podrás colocar sobre ti un extranjero...». 11QTempl endurece el tono: «No colocarás sobre ti un extranjero». En tercer lugar, Dt 17,18 dice: «Unicamente él no multiplicará los caballos y no hará volver al pueblo a Egipto para multiplicar los caballos...». El Rollo del Templo cita el texto bíblico con la excepción de un par de detalles, uno de los cuales al menos nos revela su particular concepción de la realeza: «Unicamente él no multiplicará los caballos y no hará volver al pueblo egipcio (o según otra traducción posible: al pueblo en Egipto) con vistas a la guerra para multiplicar los caballos, la plata y el oro». Es de notar que el autor del Rollo del Templo añade al versículo bíblico la mención de la guerra y asocia la multiplicación de caballos a «la plata y el oro» de Dt 17,17, expresión que en el texto bíblico pertenece a un contexto distinto. Las dos adiciones «para la guerra» y «la plata y el oro» (es decir, los medios financieros necesarios

[11] Cf. *Ant.* XII, 146.

para hacer la guerra) indicarían, como ha observado justamente A. Caquot, que la realeza es considerada por el autor qumránico de una manera explícita como institución militar.

Finalmente, 11QTempl aporta una ligera modificación a Dt 17,17, al tratar del número de mujeres que el rey no debe multiplicar. El texto bíblico dice simplemente: «y él no se multiplicará sus mujeres y no desviará su corazón». Los comentadores han leído habitualmente en el versículo una alusión a las costumbres de Salomón, que tenía un harén imponente (el Targum Pseudo-Jonatán estipula que no debe tener más de 18 mujeres). Más en concreto, Driver explica que el influjo de un harén era pernicioso a los intereses del Estado. Pero ¿cómo hay que comprender la desviación del corazón? ¿Se trata únicamente de una pérdida de interés del rey por los asuntos públicos debida a sus preocupaciones por el harén? Es más probable que el autor piense aquí en las consecuencias religiosas de la multiplicación de las mujeres del rey, frecuentemente de origen extranjero, como fue el caso de Salomón. De hecho, ellas habían introducido el culto de los dioses extranjeros, peligrosos para la fe yahvista y que podían extraviar el corazón del rey. Desviar el corazón del rey de Yahvé, tal es la precisión que aporta 11QTempl al Deuteronomio: «y ellas no desviarán su corazón de mí». Esta es también, señalémoslo, la interpretación del Targum Palestinense y del Pseudo-Jonatán (Targum Neófiti: «y ellas no desviarán su corazón», pero sin la mención de Yahvé).

e) La ley real. El Deuteronomio (17,18) obligaba al rey, al subir al trono, a escribir una copia de esta ley en un libro, en presencia de los sacerdotes levitas. La estipulación del texto masorético se encuentra, casi a la letra, en los LXX, en el Targum Onqelos y en el Neófiti. Según esta tradición, el rey mismo debe transcribir la ley deuteronómica que le concierne. Así lo ha comprendido la Misná *(Sanhedrin,* 2,4), que precisa: «Cuando vayas a la guerra, debe llevarla consigo; cuando vuelva, debe traerla consigo; cuando actúe como juez, debe tenerla consigo, y cuando esté sentado en la mesa, ella estará ante él, porque está escrito: 'la tendrá ante sí y la leerá todos los días de su vida'». Otra tradición textual indica que no es el rey mismo quien hace la copia, sino otras personas por él. Mientras el Rollo del Templo no especifica de qué personas se trata *(yktbw,* escribirán), el Targum Pseudo-Jonatán precisa que son los ancianos *(sby')* los que escriben la copia de esta ley *(prsgn).*

Es posible que el autor qumránico polemice aquí contra ciertas pretensiones de los reyes hasmoneos, sus contemporáneos, que, escribiendo ellos mismos esta ley, habrían podido modificarla en un sentido poco favorable al yahvismo o, en todo caso, contaminarla con concepciones procedentes del mundo helenista. En el estado actual del manuscrito, las partes correspondientes a los versículos 19 y 20 del texto bíblico no se han conservado.

f) El ejército y la guardia real. A partir de la línea 2 comienza un nuevo desarrollo (57,2-11), ausente del Deuteronomio, al que el autor atribuye una gran importancia. Al nuevo rey, al comienzo de su reinado (literalmente: el día en el que se le haga rey), hay que dotarle de un ejército, y para eso se hará el censo del pueblo. Los soldados, encuadrados en unidades *(d*galim)*, estarán comprendidos entre los veinte y los sesenta años, lo que indica ya una selección expresada con el verbo *barar*. El rey pasará revista *(paqad)* «a sus comandantes, los jefes de millar, los jefes de centuria, los jefes de cincuentena, los jefes de decena, en todas sus ciudades». Entre ellos seleccionará *(barar)* mil hombres de guerra, que no le dejarán solo; éstos deberán ser «hombres fieles *('anšey 'emet)*, temerosos de Dios, desinteresados, valientes y capaces en la guerra». «Le acompañarán constantemente, día y noche, guardándole de todo mal y de(l alcance) de un pueblo extranjero (para que) no caiga en sus manos».

La organización jerárquica del ejército preconizada por el Rollo del Templo es la misma que la del Rollo de la Guerra (cf. 1QM 4,1-4). Pero la historia de esta institución, organizada en unidades de 1.000, 100, 50 y 10, proyectada por la Biblia (cf. Ex 18,21 y Dt 1,15) a la época del desierto, es compleja; al parecer, el ejército se organizó lentamente con el correr del tiempo [12]. Esta organización estaba aún vigente en la época griega o romana. Judas Macabeo organizó su ejército, al sur de Emaús, según el mismo modelo (1 Mac 3,55), y Josefo precisa: «Siguiendo la vieja costumbre nacional (διατάξας δὲ τὸν ἀρχαῖον αὐτοὺς τρόπον καὶ πάτριον...), los colocó bajo el mando de quiliarcas y taxiarcas» *(Ant.* XII, VII, 301). Por otra parte, cuando Josefo describe su propio ejército de acuerdo con el modelo romano, lo hace prácticamente con los mismos términos: «Dividió su ejército a la romana, proveyéndolo de muchos jefes. Estableció, pues, diferen-

[12] Cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 291ss.

cias entre los soldados y les puso por jefes a decuriones, centuriones y tribunos (καὶ τούτους μὲν ὑπέτασσεν δεκαδάρχαις καὶ ἑκατονάρχαις ἔπειτα χιλιάρχοις) (*Bell.* II, 577-578). La descripción de las cualidades requeridas en los miembros de la guardia real están tomadas a la letra del Exodo (18,21), un pasaje en el que Jetró aconseja a Moisés escoger, como jefes de millar, de centena, de cincuentena y de decena a hombres capaces (*'nšey hayl*), temerosos de Dios, hombres fieles (*'nšey 'emet*), desinteresados». Su misión consiste en juzgar al pueblo.

Las mismas cualidades eran requeridas a los miembros de la guardia real en Egipto, a juzgar por el testimonio de Diodoro de Sicilia a propósito de Hecateo de Abdera. He aquí lo que dice sobre los antiguos reyes de Egipto: «Por lo que se refiere a su guardia (θεραπεία), sus miembros no eran ni esclavos comprados, ni siquiera nacidos en la casa; todos eran hijos de los sacerdotes más distinguidos, de más de veinte años de edad, y los mejor educados de sus compatriotas, a fin de que el rey, viendo día y noche a los hombres más nobles cuidar de su persona, no adopte las costumbres de los hombres de baja estofa» (*Hist.* I, 70).

M. Weinfeld [13], que ha llamado la atención sobre esta tradición de Diodoro de Sicilia, enumera varios paralelos con el Rollo del Templo. Además de que el rey de Egipto, como el de Israel, debía obedecer escrupulosamente las leyes, los lectores de libros sagrados estaban encargados de leer ante el rey las acciones y las palabras de los grandes hombres, para que el soberano, colmado su espíritu de excelentes principios, pudiera hacer uso de estos ejemplos en las ocasiones que se le presentasen, lo que recuerda a grandes líneas la ley deuteronómica del rey. Entre el Rollo del Templo y Diodoro de Sicilia se pueden señalar las siguientes correspondencias precisas: 1) en ambos, las instrucciones relativas a la guardia real introducen una serie de reglamentos sobre el comportamiento del rey y su gobierno; 2) la guardia real tenía una doble función: proteger físicamente al rey y protegerle moralmente, apartándole de todo pecado; 3) los guardias debían ser escogidos y tener una educación perfecta; 4) los guardias debían tener al menos veinte años de edad; 5) el rey debía ser guardado día y noche.

De estas semejanzas no debe concluirse necesariamente que el autor del Rollo del Templo se inspirara en las prácticas de la

[13] Cf. M. Weinfeld, *The Royal Guard according to the Temple Scroll*: RB 87 (1980) 394-396.

corte de los Tolomeos. Por otra parte, aun cuando el autor hubiera sido influido en ciertos puntos por el ejemplo egipcio, la fraseología que utiliza es puramente bíblica.

El resto del estatuto del rey se refiere a la composición del consejo real, la elección de la esposa del rey, la manera de ejercer la justicia y la conducta en la guerra. El consejo real está formado por treinta y seis miembros (57,11-16), escogidos en número de doce por cada uno de los tres elementos constituyentes de la comunidad esenia: laicos, sacerdotes y levitas. Es significativo, como observa Caquot, que en esta institución destinada al Estado de Israel son los laicos los mencionados en cabeza antes de los sacerdotes y levitas, mientras que en la *Serek* son los sacerdotes los que tienen la precedencia en una comunidad de carácter monástico (1QS 6,8-9). La función de estos 36 miembros del consejo real está bien precisada: se sentarán con él para el *mišpaṭ*, es decir, para administrar justicia y para (decir) la ley *(torah)*. El rey no podrá prescindir de su consejo. Señalemos que en la época de la monarquía, el título de «consejero» es utilizado raramente, y sólo en el caso de individuos concretos (cf. 2 Sm 15,12; 15,31; 16,23; 1 Cr 27,32-33; 2 Cr 25,16). La función del consejo descrito en el Rollo del Templo consiste en ayudar al rey en sus funciones de juez.

La composición del consejo real que aparece en este documento recuerda la ordenanza de Josafat. Según el libro de las Crónicas, este rey instituyó en todas las plazas fuertes de Judá «jueces incorruptibles». Además estableció en Jerusalén un tribunal de sacerdotes, levitas y jefes de familia israelitas. Ellos debían juzgar en primera instancia a los habitantes de Jerusalén (κρίνειν τοὺς κατοικοῦντας ἐν Ἰερουσαλημ, según los LXX), y en segunda instancia, las causas de las otras ciudades. Para los asuntos religiosos, el rey colocó al frente del tribunal al sumo sacerdote, y para los asuntos reales, al jefe de la casa de Judá. Los levitas servían de ujieres *(soṭerim)* (2 Cr 19,4-11). Pero en el consejo real la supremacía es concedida a los laicos y no a los sacerdotes, como en la ordenanza real. Además, no se menciona la presencia de los dos presidentes del tribunal. Es posible que, a la larga, esta dualidad hubiera causado problemas y hubiera sido ya modificada. Da la impresión de que la ordenanza qumránica, dependiente en parte de la de Josafat, se propone cumplir la advertencia deuteronómica: «No sea que su corazón se alce por encima de sus hermanos» (Dt 17,20); por eso impone al rey un consejo de 36 miembros para los asuntos judiciales.

La ordenanza relativa a la mujer del rey (57,15-19) tiene gran interés. Al rey se le prohíbe formalmente tomar una esposa pagana, lo que había sido práctica frecuente entre los reyes de Judá. Yadin ha interpretado esta prohibición del matrimonio con una extranjera como una alusión polémica a las prácticas de los Hasmoneos. Además, el autor del Rollo del Templo modifica particularmente el estatuto del rey que aparece en Dt 17,17. Por un lado, el rey debe tomar mujer dentro de su familia y del clan de su padre (endogamia); por otro, debe limitarse a una sola mujer durante su vida (monogamia). Si muere su mujer, él tomará esposa de su clan, de la casa de su padre.

g) Endogamia. Esta legislación, señalémoslo, está en oposición con el uso fariseo que permite al rey tomar una mujer de familia levítica o sacerdotal (Tosefta, *Sanhedrin* IV, 2). Según Yadin, la legislación qumránica se basaría en Gn 24,37ss y Nm 36,6-8. En el primer texto, Abrahán ordena a su servidor ir a buscar una mujer para su hijo «en la casa de su padre, en su parentela». Según el segundo pasaje, la heredera debía casarse con un hombre de la tribu de su padre «a fin de que los hijos de Israel conserven cada uno la heredad de sus padres». Es también posible que la ley real del Rollo del Templo esté influida por las prescripciones del Levítico a propósito del matrimonio del sumo sacerdote (Lv 21,13-14).

En el v. 13, según la traducción de los LXX, el sumo sacerdote debe tomar como esposa a una virgen, de su misma raza (ἐν τοῦ γένους αὐτοῦ), precisión ausente del texto hebreo. En el v. 14, los textos hebreo y griego insisten en que esta virgen proceda del propio pueblo. Filón, guiado por el texto de los LXX de Lv 21,13, limita a las hijas de sacerdotes la posibilidad de casarse con el sumo sacerdote, excluyendo las hijas de los levitas y de los israelitas (*De specialibus legibus* I, § 110). La endogamia impuesta al rey daría lugar en ocasiones a matrimonios con consanguíneas próximas. El Libro de los Jubileos recomienda, al parecer, el matrimonio con una prima. Precisa, en efecto, que los patriarcas tomaron en matrimonio a hijas de sus hermanas o de los hermanos de su padre (cf. Jub 4,15.16.20.27.28.33; 11,14). El Libro de los Jubileos, obra que se suele atribuir a la secta esenia, impone como obligación estricta a todos los fieles el contraer matrimonio únicamente dentro del clan israelita. Contravenir esta prescripción está castigado con pena de muerte (30,7.10). El principio endogámico podía dar lugar al matrimonio con una

sobrina, permitido en la literatura rabínica [14], pero objeto de polémica en la secta esenia, según el Documento de Damasco 5, 7-10: «Y se casan con la hija de su hermano o con la hija de su hermana. Pero Moisés dijo: 'No te acercarás a la hermana de tu madre, porque es la carne de tu madre' (Lv 18,13). La ley del incesto está redactada en función de los varones, pero se aplica igualmente a las mujeres».

b) Monogamia. La ordenanza del Rollo del Templo relativa a la monogamia estricta se opone a la interpretación rabínica de Dt 17,17a. En efecto, la Misná autoriza al rey a tener hasta dieciocho mujeres *(Sanedrin,* 2,4). Nos hallamos ante una aplicación al rey de una ordenanza que afectaba a todos los esenios, a juzgar por un pasaje, desgraciadamente muy oscuro, del Documento de Damasco (4,20-5,3), que ha dado origen a interpretaciones muy distintas. He aquí la traducción de este texto: «Los constructores del muro... han sido atrapados dos veces por la lujuria al tomar dos mujeres durante su vida *(bḥyyhm),* mientras que el principio de la creación es 'los creó hombre y mujer' (Gn 1,27). Y los que entraron en el arca, entraron de dos en dos (Gn 7,7-9). Y a propósito del príncipe, está escrito: 'No se multiplicará para sí las mujeres' (Dt 17,17). En cuanto a David, él no había leído el libro sellado que estaba en el arca (de la alianza)».

En este pasaje, la expresión «constructores del muro» *(bwny ḥḥwṣ)* es una metáfora que designa a los oponentes doctrinales de la comunidad esenia. La frase «han sido atrapados dos veces por la lujuria» alude a las redes de Belial en que han caído los israelitas de los que trata precedentemente el Documento de Damasco. Tomando dos esposas durante su vida, explica el Documento, han caído en la red. La expresión *bḥyyhm,* con el sufijo masculino plural de tercera persona, ha dado lugar a cuatro interpretaciones diferentes, resumidas recientemente por G. Vermes [15].

1) se prohíbe la poligamia y el matrimonio después del divorcio;
2) sólo se prohíbe la poligamia;
3) sólo se prohíbe el divorcio;
4) sólo se prohíbe un segundo matrimonio.

[14] Cf. referencias en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1977) 376-378.

[15] Cf. G. Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakah in the Damascus Rule,* en su colección de artículos *Post-Biblical Jewish Studies* (SJLA 8; Leiden 1975) 50-56.

La primera interpretación, común a la mayoría de los autores (Schechter, Daube, Winter, Dupont-Sommer, Cothenet, Moraldi), está abierta a una objeción básica: la prohibición de la bigamia simultánea o consecutiva exigiría la forma *bḥyyhn,* «durante las vidas de ellas», es decir, con sufijo femenino plural referido a las dos mujeres todavía vivas, y no *bḥyyhm,* «durante las vidas de ellos», con el sufijo masculino referido al marido en vida. Por eso, algunos piensan que sólo se prohíbe la poligamia (Ginzberg, Staerk, Rabin, Vermes). Pero se ha hecho valer que *bḥyyhm* puede traducirse tanto «durante sus vidas de ellos» como «durante sus vidas de ellas», porque en hebreo, y sobre todo en arameo, se utiliza a veces el masculino por el femenino, prevaleciendo el género fuerte sobre el débil. Es el caso, por ejemplo, de Gn 23,4, donde *met,* muerto, se refiere a una mujer.

Por su parte, Murphy-O'Connor ha defendido la idea de que la secta prohíbe únicamente dos matrimonios durante la vida [16]. ¿Se zanja el debate en el Rollo del Templo? Yadin piensa que sí. «El autor del Rollo del Templo, adquirido recientemente, expone las leyes de la secta en este ámbito con la mayor claridad, como si hubiera previsto las diversas discusiones e interpretaciones de nuestros días. Confirma la opinión de los especialistas según los cuales la secta se habría opuesto a la poligamia y también la de quienes pensaban que la secta se oponía al divorcio; con lo que invalida la idea propuesta por el P. Murphy-O'Connor» [17]. Este último respondió inmediatamente a Yadin, quien mantenía que la doctrina del Rollo del Templo no comportaba ninguna ambigüedad y que había que interpretar el sufijo masculino del Documento de Damasco (5,20) como un error de escriba. Murphy-O'Connor atacó la metodología de Yadin. Para interpretar los documentos esenios, dice, no se debe presuponer que las ideas expuestas en el conjunto de los mismos son homogéneas o que no ha habido ninguna evolución en las doctrinas profesadas por la secta. En realidad, precisa, el testimonio de los textos publicados contradice ese supuesto. En consecuencia, Murphy-O'Connor ha seguido manteniendo su interpretación [18].

[16] J. Murphy-O'Connor, *An Essene Missionary Document CD II, 14-VI, 1?:* RB 77 (1970) 220.

[17] Y. Yadin, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce:* RB 79 (1972) 99.

[18] Cf. J. Murphy-O'Connor, *Remarques sur l'exposé du Profeseur Y. Yadin:* RB 79 (1972) 99-100.

Geza Vermes ha vuelto últimamente sobre el problema y ha demostrado que las citas bíblicas utilizadas por el autor del Documento de Damasco (Gn 1,27; Dt 17,17) obligan a entender el pasaje como una prohibición de la poligamia [19]. Tales son los puntos importantes contenidos en el estatuto del rey. En nuestro estudio sobre esta cuestión [20] aportamos algunas reflexiones sobre el final del estatuto: cualidades requeridas del rey-juez (57,19-21), precisiones sobre las condiciones para la movilización de las tropas en la guerra defensiva (58,3-11) y ofensiva (58,15-21). Al final de nuestro análisis subrayamos que el rey no tiene ninguna dimensión escatológica; en otros términos, que el rey a que se refiere el manuscrito no es el rey ideal de los tiempos futuros, el Mesías.

1) Diversas «ḥalakot». El Rollo del Templo contiene además normas sobre las mujeres seducidas (Ex 12,10) y violadas (Dt 22, 28-29), que el autor armoniza (col. 66), y sobre las esclavas de guerra (63,10ss), tema contemplado en Dt 21,10-14. Finalmente, hallamos una serie de prescripciones sobre la pena capital y la obligación de colgar vivo al condenado que sea reo de traición (64,7-13) [21].

[19] Cf. G. Vermes, *art. cit.*, 54. Pero véanse las reflexiones de Angelo Tosato, *Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio* (Roma 1976) 32-33, y de A. Díez Macho, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia* (Madrid 1978); J. A. Fitzmyer, *Divorce amongst first-century Palestinian Jews:* «Eretz-Israel» 14 (1978) 103-110; J. R. Mueller, *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts:* RQ 10 (1980) 247-256.

[20] M. Delcor, *Le Statut du roi d'après le Rouleau du Temple:* «Henoch» 2 (1981) 47-68.

[21] Cf. Y. Yadin, *Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered:* IEJ 21 (1971), con la publicación preliminar de la parte correspondiente a la columna 64. La reacción científica ante la publicación fue considerable. Entre los trabajos dedicados al tema, podemos señalar: J. M. Baumgarten, *Does TLH in the Temple Scroll refer to Crucifixion?:* JBL 91 (1972) 472-481; A. Dupont-Sommer, *L'expression «suspendu vivant sur le bois»:* CRAI (1972) 709-720; J. Heineman, *Early Halakhah in the Palestinian Targumim:* JJS 25 (1974) 114-122; J. Mensyngberde, *«Crucify Him, crucify him» and the Temple Scroll:* «Expository Times» 87 (1975-76) 275-278; L. Díez Merino, *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental:* «Liber Annuus» 26 (1976) 31-120; M. Wilcox, *«Upon the Tree» - Deut 21,22-23 in the New Testament:* JBL 96 (1977) 85-99; F. Parenti, *«Talah ʿal ʿeṣ». Una norma di diritto penale biblico (Deut, 21,22-23) ed i suoi riflessi nella*

4. *Autor y fecha de composición*

El rollo se presenta como una colección de normas dictadas por Dios mismo a Moisés: Dios habla en primera persona. Se trata, pues, de revelaciones divinas, como la misma Torá mosaica. Se insertan, precisa Dupont-Sommer, en la inmensa corriente de la apocalíptica judía, que ha producido numerosos escritos atribuidos a Moisés, a Esdras, a Baruc, a Henoc, etc. Pero el autor de nuestro texto es desconocido, como suele suceder en este tipo de escritos. ¿Habrá que atribuirlo al Maestro de Justicia? Es imposible precisarlo de momento. En todo caso, el carácter sectario de las *halakot* y su calendario hacen del Rollo del Templo una obra esenia, sin lugar a dudas [22].

La fecha de composición del escrito ha de situarse en el siglo II antes de Cristo, en la época hasmonea antigua o media. De todos modos, el término *ante quem* puede determinarse por la copia del lote de Starcky, datada paleográficamente entre el 125 y el 100 antes de Cristo. Dupont-Sommer [23] señala como elementos que apuntan a una datación antigua la designación de los enemigos con el nombre general de *goyim* (gentiles) y no *kittim* (= romanos), como en el Rollo de la Guerra, así como el hecho de que se mencionen los carros de los enemigos, lo cual no se ajusta a los romanos, que no los utilizaban, sino a los Seléucidas.

5. *Origen literario del Rollo del Templo*

Si hemos insistido sobre el estatuto del rey es porque para ciertos autores, como Weinfeld, el Rollo del Templo sería una creación literaria de la misma naturaleza que la *parašat hammelek* de la Misná (*Sotah* VII, 8). Según esta tradición, al final de la fiesta de los Tabernáculos, el rey —en este caso Agripa— recita en público una serie de textos del Deuteronomio: desde el co-

tradizione evangelica: «Studi Classici e Orientali» 27 (1977) 79-136; J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament:* CBQ 40 (1978) 493-513; F. García Martínez, *4QpNah y la crucifixión:* EstBibl 38 (1979-80) 221-235; D. J. Halperin, *Crucifixion, the Nahum Pesher, and the Penalty of Strangulation:* JJS 32 (1980) 32-46.

[22] La única opinión divergente es la de B. A. Levine, *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character:* BASOR 232 (1978) 5-23.

[23] Cf. A. Dupont-Sommer, *art. cit.:* CRAI (1967) 618.

mienzo del libro hasta el *Šemaʿ Yisraʾel* (Dt 6,4), «si observáis mis mandatos» (Dt 11,13), las leyes sobre los diezmos (Dt 14, 22-29), la ley del rey (Dt 17,14-20), las bendiciones y maldiciones, hasta el final.

El Rollo del Templo, precisa Weinfeld, contiene, además de reglamentaciones sobre el templo, una introducción en forma de exhortación, leyes sobre los diezmos y las fiestas, la ley del rey (más desarrollada que en el Deuteronomio), las bendiciones y maldiciones y algunos otros pasajes tomados del Deuteronomio. En una palabra: la trama y la estructura del Rollo del Templo es semejante a la *parašat hammelek* de la Misná. Esto se explica, precisa Weinfeld, por el hecho de que el trasfondo del documento se dirige contra el rey-sacerdote hasmoneo, que tenía a su cargo ante todo los asuntos del templo (cf. 1 Mac 14,42-43) [24]. En conclusión, el paralelo del tratado *Sotah* de la Misná permitiría establecer que el *Sitz im Leben* del Rollo del Templo era la recitación ficticia de la *parašat hammelek*, con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, hecha por el rey en persona.

6. *El estatuto del rey en Qumrán y los tratados sobre la realeza en el mundo helenístico*

El estatuto del rey, que comprende una especie de tratado sobre sus derechos y deberes, no es un caso aislado en el mundo de su época. En el período helenístico existían tratados sobre la realeza. Sabemos, por ejemplo, que Demetrio de Falero aconsejó a Tolomeo II que leyera las obras relativas al poder real (περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας) (*Ant. Rom.*, 5,63). Para probar la existencia de tales tratados en el mundo helenístico, autores como E. R. Goodenough [25] se han referido a los fragmentos de Diotógenes, Estenidas de Locus y Ecfantes, contenidos en la única fuente del florilegio de Estobeo. Goodenough los sitúa en el siglo III antes de Cristo, pero L. Delatte ha negado la autenticidad de tales fragmentos, que pertenecerían al siglo II d. C. Para ello reúne una serie de indicios de naturaleza diversa, pero cuya convergencia, dice, refuerza su valor. En primer lugar, propone argumentos de

[24] Cf. M. Weinfeld, *El Rollo del Templo y la Ley del Rey:* «Shnaton» 3 (1978-79) 214-237 (en hebreo).

[25] E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship* (Yale Classical Studies I; 1928) 55-102.

orden literario, como el empleo de palabras o frases que sólo aparecen en la época helenística o imperial, lo cual apuntaría al siglo I o II de nuestra era. En segundo lugar, la historia de las ideas no es menos elocuente: la influencia preponderante del estoicismo de la segunda época, así como la especial correspondencia de las ideas y del vocabulario de estos autores con Filón de Alejandría y con los autores místicos de su época, nos sitúan en el mismo terreno. Otros indicios, como el que estos autores parecen conocer una realeza única sobre toda la tierra, apuntan a la realeza universal del Imperio romano [26].

Aunque debamos descartar esos fragmentos para hacernos una idea de las concepciones sobre la realeza en la época helenística, esto no significa que en ese período no existieran tales tratados. A veces se cita como tal el Discurso a Nikocles, rey de Chipre en el 374. Isócrates habría compuesto para él una arenga en la que recordaba los deberes del rey, la gran obra real (ἔργον τῶν βασιλευόντων) [27]. Pero este escrito tiene el inconveniente de ser de origen pagano, lo cual no aconseja compararlo con el texto de Qumrán. Por eso es más interesante comparar el Rollo del Templo con la Carta de Aristeas a Filócrates, que es de origen judío. Sabemos, en efecto, que esta obra contiene una sección llamada «El Banquete» (§§ 187-300), que abarca siete días. El rey plantea sucesivamente a sus convidados judíos (los traductores de la Ley al griego) cuestiones sobre la realeza, lo cual permite suponer que el autor de la Carta utilizó lo que Pelletier llama, con razón, un περὶ βασιλείας [28]. En el fondo, añade, no es más que un caso de «banquete filosófico», género literario puesto de moda por Platón. En la Carta, su inclusión y la extensión que ocupa tienen como finalidad realzar el prestigio de los traductores. Pelletier adopta el punto de vista de ciertos eruditos, según los cuales la sección de los siete banquetes refleja la descripción de la corte helenística y, más en concreto, la de los Tolomeos, así como las ideas desarrolladas en los tratados περὶ βασιλείας [29]. Pero otros

[26] Cf. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Lieja-París 1942) 284-285.

[27] Cf. los pasajes citados en Duesberg-Fransen, *Les Scribes Inspirés* (Tournai 1966) 771ss.

[28] Cf. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes; París 1962) 47.

[29] Cf. especialmente O. Murray, *Aristeas and Ptolomaic Kingship:* JTS 18 (1967) 337ss.

autores piensan que la Carta de Aristeas refleja concepciones judías junto a las ideas paganas [30]. En conclusión, podemos observar: 1) que es imposible, en cada caso, decidir si ciertas ideas que allí aparecen son en realidad judías o griegas, dada la semejanza entre las concepciones de judíos y griegos sobre la realeza; 2) que no es cierto que en el siglo II a. C., fecha atribuida a la Carta de Aristeas, existieran tales tratados sobre la realeza. Por eso Mendels intenta someter a un nuevo examen la Carta de Aristeas utilizando el Rollo del Templo para poder determinar el sustrato ideológico de la Carta. Comparando los siete banquetes con el tratado sobre el rey del Rollo del Templo, concluye que el modelo de realeza que se refleja en la Carta viene a ser una versión, con colores helenísticos, de ideas judías familiares al autor del documento griego [31]. Sus conclusiones son aceptables, aunque algunos de los paralelos parecen forzados. Podemos, pues, concluir que tanto en Palestina como en Alejandría circulaba en el ambiente judío un tratado del rey de origen puramente judío.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía sobre el Rollo del Templo es ya considerable. Además de los estudios de detalle citados en las notas, podemos señalar:

Traducciones:

Española: F. García Martínez, *El Rollo del Templo:* EstBibl 36 (1977) 247-292.
Francesa: A. Caquot, *Le Rouleau du Temple de Qumrân:* ETR 53 (1977) 443-500.
Alemana: J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (Munich-Basilea 1978).

Presentación del manuscrito y análisis de conjunto:

Y. Yadin, *Le Rouleau du Temple,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân...,* op. cit., 115-119.
J. Milgrom, *The Temple Scroll:* BA 41 (1978) 105-120.

[30] Cf. G. Zuntz, *Aristeas I: The Seven Banquets:* JSS 4 (1959) 21ss.
[31] Cf. D. Mendels, *«On Kingship» in the «Temple Scroll» and the ideological Vorlage of the seven Banquets in the «Letter of Aristeas to Philocrates»:* «Aegyptus» 49 (1979) 127-136.

B. A. Levine, BASOR 232 (1978) 5-23.
J. Mink, *Praesentation af et nyt Qumranskrift: Tempelrullen:* «Dansk Teologisk Tidsskrift» 42 (1979) 81-112.
B. Jongeling, *De «Tempelrol»:* «Phoenix» 25 (1979) 84-99.
A. S. van der Woude, *De Tempelrol van Qumrân:* «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 34 (1980) 177-190, 281-293.

Aspectos legales:

M. R. Lehmann, *The Temple Scrolls as a Source of Sectarian Halakhah:* RQ 9 (1977-78) 579-587.
B. Z. Luria, *Comentarios sobre el Rollo del Templo:* «Beth Mikra» 74 (1978) 370-386 (en hebreo).
J. Milgrom, *«Sabbath» and «Temple City» in the Temple Scroll:* BASOR 232 (1978) 25-27.
M. Weinfeld, *Rollo del Templo y Ley del Rey:* «Shnaton» 3 (1978-1979) 214-237 (en hebreo).
Z. W. Falk, *The Temple Scroll and the Codification of Jewish Law:* «The Jewish Law Annual» II (1979) 33-44.
J. Milgrom, *Studies in the Temple Scroll:* JBL 97 (1978) 501-523.
J. M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts:* JJS 31 (1980) 157-170.
D. Rokeah, *Notas esenias:* «Shnaton» 4 (1980) 263-268 (en hebreo).

Aspectos literarios:

E. Qimron, *New Readings in the Temple Scroll:* IEJ 28 (1978) 161-172.
Id., *La lengua del Rollo del Templo:* «Lešonenu» 42 (1978) 83-98 (en hebreo).
D. Mendels, *«Realeza» en el Rollo del Templo y el Simposio de la Carta de Aristeas:* «Shnaton» 3 (1978-79) 245-252 (en hebreo).
J. Maier, *Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle vom Qumran,* en H. H. Hernrix (ed.), *Jüdische Liturgie* (Friburgo 1979) 33-46.
Id., *Die Hofanlagen im Tempel-Enwurf der Ezechiel im Licht der Tempelrolle von Qumran,* en *Hom. G. Fohrer* (Bzawis, 150; Berlín 1980) 55-67.
J. Milgrom, *Notas sobre el Rollo del Templo:* «Beth Mikra» 24 (1979) 205-211 (en hebreo).
Id., *Further Studies in the Temple Scroll:* JQR 71 (1980) 1-17, 89-106.
G. Brin, *La Biblia en el Rollo del Templo:* «Shnaton» 4 (1980) 182-224 (en hebreo).
E. Quimron, *El vocabulario del Rollo del Templo:* «Shnaton» 4 (1980) 239-262 (en hebreo).

III

TEXTOS ESENIOS NO LITERARIOS

I. EL ROLLO DE COBRE (3Q 15)

1. *Generalidades*

El 20 de marzo de 1952, en la Cueva 3, fueron hallados dos rollos de cobre. Ambos contienen un solo texto dispuesto en doce columnas, grabado en tres hojas muy finas, de 0,80 m. de largo por 0,30 m. de ancho. El cobre no es puro, sino que se trata de una aleación de estaño al 1 por 100. Originariamente las hojas estaban unidas, formando un todo de 2,40 m. de largo. La oxidación de ambos rollos era tal que, para desenrollarlos, hacía falta utilizar técnicas muy especiales. Los químicos a los que fue confiada la tarea, en concreto el Dr. Crowin, de la Universidad John Hopkins de Baltimore, renunciaron finalmente, ante la imposibilidad de proceder a la operación sin deteriorar el texto escrito. Finalmente, en 1955-1956, el profesor H. Wright Baker, del College of Science of Technology de la Universidad de Manchester, procedió a seccionar el rollo cuidadosamente, obteniendo así 23 láminas, que revelaron los secretos del texto [1].

Ya en 1953, antes de que el documento fuera desenrollado, K. G. Kuhn, de la Universidad de Heidelberg, había intentado descifrar su naturaleza. En un examen directo del rollo pudo leer algunas letras en relieve sobre la cara exterior, suficientes para determinar que el manuscrito contenía «una descripción de los lugares en que estaban ocultas las riquezas de la comunidad esenia, sus objetos de valor y sus bienes muebles» [2]. Esta apreciación del erudito alemán fue corroborada posteriormente por la lectura que pudo hacer J. T. Milik [3].

Antes de abordar el problema del contenido conviene formular algunas indicaciones paleográficas. La escritura pertenece a la época herodiana tardía, según la clasificación de F. M. Cross. Este autor distingue cuatro formas de escritura herodiana; la de los rollos es calificada de «semiformal», una forma simplificada de la denominada «formal» [4]. Entre los monumentos epigráficos hay

[1] Cf. H. W. Baker, *Notes on the opening of the «Bronze» Scrolls from Qumran:* BJRL 39 (1955-56) 45-55; *Notes on the opening of the Copper Scrolls from Qumran,* en DJD III, 203-210.

[2] K. G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân:* RB 61 (1954) 204.

[3] J. T. Milik, *Le Rouleau de cuivre de Qumrân (3Q 15),* traducción y comentario topográfico: RB 66 (1959) 321-357.

[4] F. M. Cross, *The Development of the Jewish Scripts,* 133ss, sobre todo el cuadro comparativo, así como *Excursus on the Paleographical Dating of the Copper document,* en DJD III, 217-221.

inscripciones funerarias que proporcionan estrechos paralelos al tipo de escritura utilizado en los rollos de Cobre: la inscripción de la reina Helena de Adiabene (40-50 d. C.), la placa funeraria del rey Ozías y los osarios de Dositeo, testimonios pertenecientes a la época herodiana tardía.

Desde un punto de vista puramente paleográfico, habría que datar estos rollos entre el 30 y el 130 d. C., según Milik, y con preferencia en la segunda mitad de ese período. F. M. Cross, gran experto en la materia, es más preciso. En ningún caso, dice, la escritura del documento de cobre puede atribuirse a la primera parte de la época herodiana, es decir, entre el 30 a. C. y el 20 d. C. Su escritura se sitúa entre el 25 y el 75 d. C. El trabajo del grabador es descrito así por Milik: «Antes de comenzar a grabar su texto, el escriba del catálogo de tesoros había fijado su larga lámina de cobre a un soporte de madera o de plomo (?), con ayuda de un clavo de sección cuadrada, que ha dejado un agujero de 0,6 × 0,6 cm. en el borde derecho de la primera hoja, en el centro de la página de guarda. Utilizaba un buril de corte recto y punta redondeada de medio milímetro de grueso» [5]. Para disponer su texto, el grabador se inspiró a la vez, precisa Milik, en las costumbres de los copistas de obras literarias, en las de los escribas de actas oficiales y listas administrativas y en las de los grabadores de lápidas. Probablemente utilizó un borrador, una especie de ayuda para la memoria que le permitiera pasar el texto a las hojas de cobre evitando errores [6]. La escritura es casi siempre continua, como en las inscripciones griegas, con muy raros intervalos.

2. *Contenido*

El autor de los rollos redactó una lista de tesoros ocultos en tierra de Palestina. Describe, en un catálogo de sesenta y cuatro entradas, los lugares donde fueron enterrados los tesoros. Lo hace de una manera estereotipada, indicando cada lugar y lo que hay oculto, por ejemplo: «En el monte Garizim, bajo los escalones del foso superior: un cofre con su contenido y 60 talentos de plata» (12,61). En ciertos casos precisa incluso la profundidad a la que hay que llegar para encontrar el tesoro: «Entre las tumbas

[5] DJD III, 216.

[6] Para detalles, cf. Milik, *op. cit.*, 215.

de (Bet) Ḥoron, en el hipogeo que hay frente al mar, en la vasija, cavar dieciséis codos: 22 talentos» (19,42). Según Milik, que ha dedicado un serio comentario a este extraño documento, las descripciones de localizaciones de tesoros no son desordenadas, sino que siguen un plan geográfico. Por el contrario, no parece haber ningún orden particular dentro de cada serie geográfica. Este es el esquema geográfico establecido por Milik:

I. Diversos: escondrijos núms. 1-5 (1,1-5).
II. Jerusalén y el templo: núms. 6-16(-18?) (2,1-3,13) (-4,5?).
III. Región de Jericó: núms. 19-34 (4,6-7,16).
IV. Judea, Perea, región al sureste de Jerusalén: núms. 35-50 (8,1-10,14).
V. Barrio oriental de Jerusalén, entre Siloé y la Piscina Probática: núms. 51-60 (10,15-12,3). La situación de los escondrijos se describe con la fórmula estereotipada: «muy cerca de allí».
VI. Diversos: núms. 61-64 (12,4-13). La última descripción remite a un «catálogo» más detallado.

3. *Origen de los tesoros*

Desde el momento del descubrimiento surgió la cuestión del origen de los tesoros y del motivo que indujo al autor del catálogo a grabar la lista en una plancha de cobre. Señalemos de entrada que el autor no nos da ninguna indicación sobre la segunda cuestión. Sólo el análisis del documento y la comparación con textos semejantes podrán aportar alguna luz.

Antes de que el texto fuera conocido por completo, K. G. Kuhn aventuró la hipótesis de que los tesoros enumerados en el catálogo constituían las riquezas de la comunidad esenia. «Los esenios, dice, al comienzo de la gran revuelta, no abandonaron la sede de su orden de manera súbita y a la desbandada: lo vemos por el cuidado con que prepararon y escondieron toda su biblioteca, haciendo quizá antes una nueva y cuidadosa revisión de sus manuscritos. En estas condiciones es seguro que tampoco abandonaron la fortuna de la orden y los bienes muebles de valor. Una vez escondidos los manuscritos, procederían a poner en lugar seguro sus objetos preciosos. Podemos pensar que esto se hizo incluso con más cuidado que el ocultamiento de la biblioteca, pues la fortuna les era necesaria para un nuevo comienzo en el

futuro. Considero, pues, posible que el «inspector» enterrara todo lo que había de valor y redactara un catálogo. Este catálogo fue grabado en material indestructible y ocultado en una cueva, para que, en caso de muerte del «inspector» y de los otros miembros conocedores de los escondrijos, los supervivientes de la comunidad tuvieran un día la posibilidad, gracias al catálogo de cobre, de recuperar su fortuna» [7].

Esta reconstrucción de los hechos resultó insostenible una vez que se conoció el texto completo, traducido por Milik y Allegro. Aunque las lecturas de ambos son con frecuencia divergentes, los dos concuerdan en decir que los tesoros ocultos son los del templo de Jerusalén. No hay duda, dice Milik, de que varios de los escondrijos contienen tesoros del templo de Jerusalén; por ejemplo, el núm. 13 (3,1-4), los «anatemas» *(ḥrm)* de 9,14-16 y 11, 5-7; los tesoros, que comprenden vestiduras sagradas, maderas perfumadas, ciertos aromas. Los escondrijos de los alrededores de Jerusalén, Kefar Nebo, los lugares cercanos a Gálgala, al monte Garizim, a la fuente Koḥlit, deben ser considerados como depósitos sagrados. De un modo más general, los sesenta y cuatro escondrijos del catálogo deben ser considerados como lugares en los que las riquezas del templo fueron guardadas en el momento de su destrucción. Tales son las afirmaciones de Milik [8].

J. M. Allegro, al comienzo del capítulo titulado «¿Quién ocultó el tesoro?», señala: «Quienes enterraron los tesoros de nuestro manuscrito tenían acceso al templo antes de su destrucción al final del verano del 70 d. C. Esto se deduce de la naturaleza de los objetos ocultos y de los lugares en que fueron escondidos, puesto que la mayoría de ellos lo fueron en el templo o en sus alrededores». Después de sopesar la posibilidad de que los sacerdotes de Jerusalén se hubieran puesto de acuerdo con los esenios de Qumrán, buenos conocedores del desierto, para esconder los tesoros del templo, Allegro rechaza con razón esta hipótesis. Dado lo que sabemos de las relaciones entre la comunidad de Qumrán y los sacerdotes jerosolimitanos, es difícil pensar que éstos fueran a Qumrán para esconder sus tesoros. Así, Allegro imagina que fueron los zelotas quienes, dueños del templo, escondieron los tesoros del santuario en la primavera del 68 para evitar que cayeran en manos de los romanos. Aún más: los zelotas habrían defendido contra los romanos el sitio de Khirbet Qumrán, ocupado por

[7] *Art. cit.*, 204.
[8] DJD III, 280.

esenios pacifistas, incapaces de cualquier defensa. La ocupación de Khirbet Qumrán por los zelotas habría durado tres meses, hasta la destrucción del lugar por Vespasiano, en junio del 68 d. C., cuando las tropas romanas entraron en Jericó [9]. Entonces los mismos zelotas habrían grabado y escondido tanto los rollos de cobre como la biblioteca de Qumrán [10].

Pero las explicaciones de Allegro se fundan en un entramado de frágiles hipótesis que hacen dudar de su verosimilitud, aunque plantean una cuestión importante a los exegetas de estos textos. Admitiendo que se trate de los tesoros del templo —lo que parece seguro—, ¿hay que pensar en escondrijos reales? Su realidad no ofrece dudas a Allegro y a quienes, creyendo en sus teorías, han intentado pesquisas arqueológicas (?) en los lugares indicados por el Rollo de Cobre, y ello al precio de causar daños a ciertos monumentos. Es curioso que el fabuloso total de los distintos depósitos no haya planteado problemas de verosimilitud a Allegro (si se suma el contenido de los depósitos, resultan más de 1.000 talentos de oro, más de 3.000 talentos de plata, más de 600 vasijas llenas de plata, más de 600 vasos de oro y plata, sin contar los accesorios) [11].

J. T. Milik, por su parte, afirma el carácter ficticio del catálogo, pese al afán de concreción y precisión que muestra el autor al describir los distintos escondrijos. Milik señala que ése es el único ejemplo de tal género de composición legado por la Antigüedad. Las épocas posteriores nos han conservado ejemplos del mismo género, aunque no numerosos. Uno de ellos pertenece a la literatura árabe popular de Egipto: *Libro de las perlas escondidas y del misterio precioso a propósito de las indicaciones de escondrijos, de descubrimientos y tesoros.* Esta obra fue publicada en El Cairo en 1907 por Aḥmed Bey Kamal. Si aceptamos la opinión del editor, el libro pertenece a una categoría de obras de las que existe un buen número en la literatura árabe. Tal género de exploraciones quiméricas existe, añade, en la mayoría de los países musulmanes, en especial en Egipto. Ha habido incluso personas, llamadas *el-kannazin,* que se dedicaban a buscar los tesoros del antiguo Egipto descritos en libros misteriosos. Es de notar el

[9] *Bell.* IV, VIII, 1 § 450.

[10] Cf. J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll* (Garden City-Londres 1960) 120-129; *The Dead Sea Scrolls* (Penguin Books 1956) 87.

[11] Cf. las oportunas observaciones de R. de Vaux en su recensión de RB 68 (1961) 147.

gran parecido de la obra publicada por Bey Kamal con el Rollo de Cobre: «En Dallas dirigíos al umbral de la puerta occidental y cavad hasta la profundidad de la altura de un hombre: encontraréis un cofre lleno de plata» [12].

Otra obra del mismo tipo pertenece a la literatura judía tardía. Se trata del *msket klym,* «Tratado de los vasos del templo», reimpreso por Jellinek en su *Bet ha-Midrasch* [13]. Este escrito es aún más interesante que el anterior, puesto que detalla los tesoros del templo de Jerusalén escondidos con motivo de la destrucción del templo por los babilonios. Existe una copia de este tratado grabada en planchas de mármol en Beirut, que parecen destinadas a una sinagoga de Siria o del Líbano. Contienen el texto completo de Ezequiel y, en las últimas planchas, la historia de un tesoro del monte Carmelo y la descripción de otros escondrijos sagrados. Estas planchas de mármol fueron vistas en una casa de Beirut por J. Starcky, quien copió algunas líneas de la última y sacó fotografías. El texto hebreo incompleto, acompañado de una traducción y combinado con el *Tratado de los vasos,* fue publicado por Milik [14]. La naturaleza fabulosa del Rollo de Cobre ha sido reconocida también por F. M. Cross [15].

El texto se sitúa, pues, en toda una tradición literaria relacionada con la ocultación de los objetos sagrados del templo. Uno de los más antiguos testimonios atribuye a Jeremías el depósito del tabernáculo y del arca en una gruta «situada en la montaña que escaló Moisés y desde la cual contempló la heredad de Dios» (2 Mac 2,4-5). Los Paralipómenos de Jeremías (3,8 y 14) relatan que la tierra absorbió (literalmente, «bebió») las vasijas y utensilios sagrados que le fueron confiados. En el Apocalipsis siríaco de Baruc, cuando los caldeos toman la ciudad, un ángel desciende sobre el santo de los santos y se lleva el velo, el efod santo, el propiciatorio, las dos tablas (de la ley), las vestiduras sagradas de los sacerdotes, el altar del incienso, las cuarenta y ocho piedras preciosas que lleva el sacerdote y todos los vasos santos de la tienda; el ángel dice a la tierra con una gran voz: «Tierra, Tierra,

[12] Cf. otras citas en Milik, DJD III, 279.

[13] Reimpreso en A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II (Leipzig 1853) xxvIss y 88-91.

[14] *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes:* RB 66 (1959) 567-575, § VIII, *Traité des vases.*

[15] *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nueva York 1958) 16-17.

Tierra, escucha la palabra del Dios omnipotente, recibe los objetos que yo te confío y consérvalos hasta los últimos tiempos. Entonces (solamente), cuando hayas recibido la orden, los devolverás. Así los extranjeros no podrán cogerlos» [16].

La tradición contenida en el Tratado de los Vasos sitúa el escondrijo de los vasos sagrados en el monte Carmelo, en 'En Koḥel. Ahora bien, en el Rollo de Cobre los objetos sagrados son escondidos en la colina de Koḥlit *(btl šl kḥlt)* (1,9). Según la identificación propuesta por Milik [17], se trataría de 'Ein es Siaḥ, lugar situado en la vertiente occidental del Carmelo. Dado que el Carmelo es la montaña de Elías, los tesoros fueron ocultados en aquella montaña para que los descubriera el profeta a su retorno. El tema de los utensilios del templo después del saqueo aparece en Josefo *(Ant.* XVIII, 85-87) y en las referencias reunidas por L. Ginzberg [18].

Como puede verse, las tradiciones varían en cuanto al lugar en que fueron enterrados los tesoros sagrados: monte Nebo, Garizim, Carmelo, etc. En esta atmósfera hay que situar, a nuestro juicio, el Rollo de Cobre. Las tradiciones que recoge son simple folklore. Hay que suponer, no obstante, que uno de los miembros de la secta de Qumrán las tomó lo suficientemente en serio como para grabarlas en placas de cobre, asegurando así su conservación. Supuesto que se trate de escondrijos ficticios, ésta es la única explicación satisfactoria del soporte metálico escogido para conservar el catálogo de tesoros.

De todos modos, algunos han continuado defendiendo la realidad de los tesoros. Kuhn, después de la publicación del documento, sugiere que los tesoros eran reales, que provenían del templo de Herodes, destruido en el 70 d. C., y que el Rollo de Cobre, con la descripción de sus escondrijos, pudo ser confiado a la custodia de los esenios [19]. Para B. Z. Luria, los tesoros son también reales y corresponden al período que va desde la destrucción del templo (70 d. C.) hasta la segunda revuelta judía de Bar Kokebah (o Bar Kosebah) (132-135 d. C.). No se trataría de

[16] ApBar 6,7-8.

[17] DJD III, 261, y *Le Rouleau de cuivre de Qumrân:* RB 66 (1959) 355-356.

[18] *The Legends of the Jews* (Filadelfia 1967) IV, 24, 320-321, 343-344, 345, 350, 368, 374; VI, 183, 410, 412, 431, 440, 455.

[19] *Bericht über neue Qumranfunde und über die Öffnung der Kupferrollen:* TLZ 1956, cols. 541-546.

riquezas acumuladas durante el funcionamiento del templo, sino de las del período en que se esperaba su reconstrucción [20]. M. R. Lehmann sostiene una tesis semejante a la de Luria. El templo, dice, estaba ya destruido, y no se trata de una lista de tesoros acumulados durante su funcionamiento, sino de dones que constituyen el *'pwdt*, es decir, la compra o el contravalor de una gran acumulación de ofrendas de primicias, de fondos de la *shemitṭa*, de los segundos diezmos y de objetos consagrados *(ḥerem)*. Estas listas corresponderían al período que sigue al año 70 de nuestra era [21].

4. *Autor y finalidad de la obra*

Milik ha planteado claramente el problema. Si tenemos en cuenta, dice, los datos pertinentes, no vemos ningún indicio a favor del origen esenio del documento. Por el contrario, son varios los que parecen oponerse a ese origen: *a)* el hecho de que el documento haya aparecido en una cueva que contenía textos esenios no es una prueba de su origen; *b)* los rollos de cobre estaban depositados a la entrada de la cueva, a cierta distancia del rincón del que provienen los demás manuscritos; *c)* los conocimientos topográficos de la región de Qumrán atestiguados por el catálogo tampoco favorecen el origen esenio de la obra: es difícil imaginar a un monje esenio desplazándose para interrogar a los autóctonos sobre la toponimia y las leyendas locales; *d)* en el escrito es imposible distinguir ningún indicio de formación sectaria o de formación de escriba: la caligrafía del copista está muy lejos de la que es característica de los manuscritos qumránicos; *e)* la ortografía de 3Q 15 tiene un carácter fonético muy acentuado, sin paralelo, salvo raras excepciones, en Qumrán; *f)* el autor del catálogo no conocía el hebreo neoclásico, dominante en los manuscritos de Qumrán, ni el arameo, ni el hebreo misnaico usado en Qumrán.

Estas observaciones tienen su peso. Pero ¿habría sido fácil a un autor esenio dejar huellas de su formación sectaria en un escrito de esta naturaleza? ¿Cómo introducir un adarme de teo-

[20] Cf. B. Z. Luria, *Megillat ha-neḥoshet mimidbar Jehûdah* (Jerusalén 1963) (en hebreo).

[21] Cf. M. R. Lehmann, *Identification of the Copper Scroll based in its technical Terms:* RQ 5 (1964) 97-105.

logía esenia en un catálogo tan seco, en el que sólo se trata de tesoros, aun cuando lo hubiera escrito un esenio? Además, los conocimientos topográficos del escrito, ¿exigen desplazamientos del autor por toda la Palestina? ¿No pudieron ser suministrados por visitantes esenios que vivían fuera de Qumrán? ¿O no pudo el autor de la compilación haber copiado de otros documentos esas informaciones topográficas? ¿No nos dice el mismo autor del Rollo de Cobre que otro ejemplar del documento, con las medidas, las explicaciones y la descripción detallada, se encuentra en otra parte (12,10-13)? (A menos que esta indicación esté destinada a hacer creer en la veracidad del Rollo de Cobre).

Por otra parte, como nota el mismo Milik, en Qumrán hay una serie de textos que presentan ciertas analogías con el catálogo de 3Q 15: listas cronológicas y astronómicas, calendarios, tablas de los signos del zodíaco. Hay también obras, como la Descripción de la Jerusalén Nueva (5Q 15) y el libro de la Guerra, en las que la búsqueda del detalle y el deseo de precisión manifiesta la misma mentalidad, en particular por lo que se refiere a la descripción de las armas y los ejércitos del Rollo de la Guerra. Esta es también la opinión de L. Moraldi [22]: «Yo no encuentro, dice, ningún motivo para negar su atribución a los esenios. Los mismos que escribieron, por ejemplo, la Regla de la Guerra pudieron concebir y realizar este rollo...».

Nos parece que el autor del Rollo de Cobre se sitúa en la misma línea de pensamiento que el episodio contado en 2 Mac 1,19-22. Antes de partir al exilio de Persia, los sacerdotes de Jerusalén ocultaron el fuego sagrado del altar en el fondo de un pozo seco, ignorado de todos. Al volver de la cautividad, Nehemías hizo buscar el fuego a los descendientes de los sacerdotes para poder llevarlo de nuevo al templo. El relato está destinado a hacer verosímil la continuidad, indispensable para la validez de toda tradición sagrada. Una preocupación semejante debió de animar al autor del Rollo de Cobre, puesto que la secta de Qumrán se consideraba como depositaria de la tradición religiosa de Israel. Los sectarios de Qumrán, en parte sacerdotes, estaban obligados a conservar lo que habían guardado celosamente. A ellos les correspondía redactar, a la espera de días mejores, el catálogo de los tesoros sagrados del templo destruido por los romanos.

El Rollo de Cobre, además de dinero, menciona resinas de cedro y abeto (11,2.9...), lo cual trae a la memoria lo que el

[22] *I Manoscritti di Qumran* (Turín 1971) 714.

alquimista Zósimo decía a finales del s. III o comienzos del IV de nuestra era: «Los judíos, imitando a los egipcios, depositan en sus cámaras subterráneas las tinturas oportunas, junto con sus fórmulas de iniciación, y en sus testamentos dan estos consejos: Si tú descubres mis tesoros, deja el oro a los que buscan su propia perdición, pero si encuentras el medio de comprender (?) los caracteres, reunirás en poco tiempo todas las riquezas; tú irás a tu propia perdición a causa de los celos de los reyes, y no sólo de los reyes, sino de todos los hombres»[23]. Este texto revela la costumbre de los judíos de enterrar sus tesoros, que incluían tinturas alquímicas y fórmulas de iniciación. Ello permite suponer que la realidad de los tesoros del Rollo de Cobre es más simbólica o espiritual que material. Con vistas al porvenir espiritual y cultural de Israel, había que salvar el prestigioso pasado de su santuario y de sus tesoros.

5. *Conclusión*

El interés del Rollo de Cobre reside particularmente en el estudio de los numerosos topónimos que utiliza. A este trabajo ha dedicado Milik su atención, aunque no se le escapa el carácter hipotético de la mayoría de las identificaciones[24].

Tiene igualmente gran interés el estudio del vocabulario, con sus frecuentes *hapax legomena*[25]. Pero más valiosas aún que las novedades lexicográficas o las informaciones topográficas son las perspectivas que abre para comprender la historia del hebreo. Se trata, dice Milik, de un hebreo popular, hablado por los judíos residentes en Judea, al suroeste y al sur de Palestina, lo mismo que en el valle del Jordán, y esto desde la época persa hasta la segunda revuelta judía: es el hebreo misnaico[26].

[23] Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste.* I: *L'astrologie et les sciences occultes* (París 1944) 278 y 365.

[24] Al artículo de Milik en RB, recogido en DJD III, añádase el estudio de J. Jeremias, *Remarques sur le Rouleau de cuivre de Qumrân:* RB 67 (1960) 220-222, y el *post-scriptum* añadido por Milik, pp. 222-223.

[25] DJD III, 236-259.

[26] DJD III, 222ss.

J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll* (Garden City, N. Y.-Londres 1960; edición revisada Garden City 1964).
Id., *The Copper Scroll from Qumran:* «Transactions of the Glasgow-Univ. Oriental Soc.» 18 (1959-1960) 56-65.
A. Dupont-Sommer, *Les rouleaux de cuivre trouvés à Qumrân:* «Revue d'histoire des religions» 151 (1957) 22-36.
J. Jeremias, *The Copper Scroll from Qumrân:* «Expository Times» 71 (1960) 227-228.
Id., *Die Kupferrolle von Qumran:* «Igreja Luterana» 21 (Porto Alegre 1960) 118-120.
Id., *The Rediscovery of Bethesda:* «New Testament Archaeology Monograph» núm. 1, editado por Vardaman (Louisville, Kent., 1966).
Id., *Die Kupferrolle von Qumran und Bethesda,* en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966) 361-364.
J. Jeremias y J. T. Milik, *Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân:* RB 67 (1960) 220-223.
E. M. Laperrousaz, *Remarques sur l'origine des rouleaux de cuivre découverts dans la grotte 3 de Qumrân:* RHR 159 (1961) 157-172.
M. R. Lehmann, *Identification of the Copper Scroll based on its technical terms:* RQ 5 (1964) 97-105.
B. Z. Luria, *El Rollo de Cobre del desierto de Judá* (Jerusalén 1963) (en hebreo).
J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q 15),* trad. y comentario topográfico: RB 66 (1959) 321-357.
Id., *The Copper Document from Cave III of Qumran:* «Annual of the Department of Antiquities of Jordan» 4-5 (1960) 137-155.
F. Nötscher, *Die Kupferrolle von Qumran (3Q 15):* BZ 5 (1961) 292-297.
L. H. Silberman, *A Note on the Copper Scroll:* VT 10 (1960) 77-79.
E. Ullendorff, *The Greek Letters of the Copper Scroll:* VT 11 (1961) 227s.
R. Weiss, *The Copper Scroll:* «Massa'» (junio 1964) (en hebreo).

II. LOS HOROSCOPOS EN HEBREO (4Q 186)

Los horóscopos son uno de los documentos más curiosos de Qumrán. Pertenecen a los textos no literarios esenios. J. M. Allegro publicó una edición provisional de los textos mejor conservados [27], y después la edición definitiva en DJD V, pp. 88-91.

Para evitar que el texto fuera leído fácilmente, el escriba utilizó un procedimiento doble: escribió su texto de izquierda a derecha y utilizó un triple alfabeto: el griego, el hebreo cuadrado y el antiguo fenicio. J. Carmignac ha examinado las lecturas de Allegro, sobre todo desde un punto de vista paleográfico, y ha propuesto algunas mejoras de la transcripción junto con una traducción francesa [28]. En la col. 2 podemos leer: «Sus piernas son largas y delgadas, y los dedos de sus pies delgados y largos. El está en la segunda 'columna'. Su espíritu tiene seis partes en la casa de la luz; tres, en la casa de las tinieblas. Este es el signo en que nació: en el pie del Toro. Será pobre; su animal es el Toro». En la col. 3, las partes mejor conservadas nos dan este sentido: «... sus dientes montados en hilera; los dedos de las manos son gruesos, y sus piernas gordas y peludas. Los dedos de sus pies son cortos y gruesos. Su espíritu tiene ocho partes en la casa de las tinieblas; una parte procede de la casa de la luz» [29].

El texto de estos horóscopos revela unos conceptos astrológicos muy peculiares. Tanto la conformación del cuerpo como las calidades del espíritu de cada persona dependen de los signos del zodíaco o, más precisamente, de la posición del sol con relación a las constelaciones zodiacales. Según que los días o las noches sean más cortos o más largos, el espíritu de cada hombre estará más o menos bajo el dominio de la luz o de las tinieblas. En consecuencia, las partes del cuerpo enumeradas tendrán tales calidades o tales defectos: la dentadura estará bien o mal ordenada, las extremidades serán graciosas o desproporcionadas, etc.

Es lástima que el manuscrito de Qumrán, del que sólo se ha conservado la parte baja de las columnas, nos dé únicamente descripciones parciales. Pero son suficientes para hacernos una idea

[27] *An Astrological Cryptic Document:* JSS 9 (1964) 291-294.

[28] J. Carmignac, *Les horoscopes de Qumrân:* RQ 5 (1965) 199-206.

[29] Cf. una justificación de la traducción en M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân:* RQ 5 (1966) 521-542, estudio reeditado en *Religion d'Israël et Proche-Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens* (Leiden 1976) 298-319.

de este género de literatura astrológica. Nos hallamos ante verdaderos horóscopos en los que queda dibujado el tema del nacimiento, es decir, las respectivas posiciones del zodíaco con relación al sol y las consecuencias físicas y morales que se derivan para los individuos nacidos en un determinado signo. Es probable que tales prácticas astrológicas, que parecen bastante extendidas en los medios esenios de Qumrán, contribuyeran a forjar la doctrina determinista de la secta.

Este determinismo esenio está claramente expresado por Josefo: «La secta de los esenios declara que el Destino (εἱμαρμένη) es el dueño de todo y que nada sucede a los hombres si no es por su decisión (ψῆφον)» (*Ant.* XIII, V, 9,172). Esta doctrina coincide con lo que nos enseñan los textos de Qumrán, donde la palabra *goral,* «suerte, lote», aparece continuamente y es el equivalente del ψῆφος de Josefo. En efecto, los hombres pertenecen al «lote de las tinieblas» o al «lote de la luz» (1QM 13,5). El tratado de los «dos espíritus» de la Regla enseña formalmente la doctrina de la predestinación de todos los seres: «Del Dios del conocimiento viene todo lo que existe y todo lo que existirá; incluso antes de que nada existiese, él había fijado ya su plan. Y todas las cosas existentes cumplen sus actos según sus estatutos y de acuerdo con su designio glorioso, sin cambiar nada» (1QS 3,15-16) [30].

Estas concepciones astrológicas no eran exclusivas de las gentes de Qumrán. Al parecer, fueron compartidas por otros judíos de Palestina, incluso durante los primeros siglos de la era cristiana, como lo prueban los reproches que el obispo Epifanio dirige a los fariseos acusándolos de haber traducido al hebreo los signos del zodíaco (*Adv. haereses* I, 1, XVI, 2; PG XLI, 249), así como las representaciones del zodíaco en algunas sinagogas palestinenses, representaciones que no eran puramente decorativas. Estas concepciones estaban muy extendidas en todo el Mediterráneo [31].

Además de los horóscopos publicados por Allegro, J. T. Milik señala la presencia, entre los manuscritos inéditos, de otro horóscopo que menciona los signos del zodíaco en combinación con los días del mes y ofrece predicciones basadas en el trueno. Milik

[30] Sobre todos los problemas relativos al determinismo y la predestinación en esta parte de la Regla, cf. *infra,* pp. 283-314, la sección consagrada a las doctrinas de Qumrán.

[31] Cf. detalles en M. Delcor, *art. cit.,* 311-319.

indica que en la Antigüedad se conocían predicciones de este tipo, y señala, como el paralelo más cercano del texto qumránico, el *brontologion* griego atribuido a Zoroastro [32].

III. HOROSCOPO ARAMEO DEL MESIAS (4Q Mess ar)

Los horóscopos publicados por Allegro están compuestos en hebreo. Pero entre los fragmentos de la Cueva 4 se han encontrado los restos de dos manuscritos de carácter a la vez mesiánico y astrológico compuestos en arameo. Uno de ellos, al que J. Starcky ha dado la sigla de *4Q Hor*(róscopo) *ar*(ameo), representa la versión (o adaptación) aramea del manuscrito hebreo publicado por Allegro. No ha sido aún publicado. J. Starcky ha editado únicamente el texto al que da la sigla de *4Q Mess ar*.

IV. LOS CALENDARIOS

Sabíamos ya, sobre todo gracias a las investigaciones de A. Jaubert [33], que en Qumrán utilizaban el calendario solar del libro de los Jubileos. Esta hipótesis se transformó en certeza gracias al descubrimiento de un grupo de manuscritos de 4Q a los que se ha dado el nombre de *Mišmarôt*. En este calendario, el año tiene trescientos sesenta y cuatro días, repartido en doce meses de treinta días, con cuatro días intercalares por año, uno en cada trimestre. Según este sistema, el Año Nuevo comienza siempre en miércoles, y las fechas de las fiestas están fijadas rigurosamente, puesto que cada fecha del mes cae siempre en el mismo día de la semana. Los *Mišmarôt* de 4Q nos dan una concordancia entre la función sacerdotal semanal, el calendario lunar de meses de veintinueve y treinta días, y el año de trescientos sesenta y cuatro días. Milik señala el sincronismo siguiente: «El viernes de (la semana de) Yeḥizquiel corresponde al 29 (del mes lunar) y cae el 22 del mes once (del calendario 'esenio')».

[32] Cf. J. T. Milik, *Ten years of discovery...*, 42.
[33] Cf. VT, 3 (1953) 250-263.

El ciclo festivo de los esenios se componía de siete fiestas. Comienza con la Pascua, que tiene lugar el martes (es decir, la tarde del 14 del primer mes) de la semana de Me'oziah. El domingo (26 del mes primero) tiene lugar la ofrenda de la gavilla *(hnp h['mr]);* el 14 del mes siguiente (el segundo) se celebra la segunda Pascua *(hpsḥ [hšny])*. En la Biblia, esta segunda Pascua se prevé sólo para ciertos casos (Nm 9,9-12). La fiesta de las Semanas cae el 15 del tercer mes. Esta era, al parecer, la fiesta más importante para los esenios, puesto que en ese día se renovaba la alianza. A partir de un pasaje de Jubileos (6,17) se había supuesto que la renovación de la alianza se celebraba en la fiesta de Pentecostés. Esta suposición se ha visto confirmada por un fragmento inédito del Documento de Damasco (4QD), que sitúa la ceremonia en el tercer mes del año [34]. El primer día del séptimo mes recibe el nombre de «día de la conmemoración» *(yôm ha-zikrôn)*. Se trata de la fiesta del Año Nuevo, que inaugura el ciclo de las fiestas de otoño. El día 10 del mismo mes —en viernes— se celebraba la fiesta de la Expiación *(yôm ha-kippurîm)*, y el 15 del mes séptimo —en miércoles—, la de los Tabernáculos *(ḥg hskwt)*.

Además de estas fiestas tradicionales, conocíamos por un fragmento la existencia de la fiesta del Aceite *(mw'd hšmn)*, que se celebraba el 22 del sexto mes. Esta fiesta tenía un claro carácter agrícola, como las de la cosecha, del verano, de la siembra y de la primavera, mencionadas en 1QS 10,7. El Rollo del Templo menciona, junto con la fiesta del aceite, la del vino nuevo y la de la ofrenda de la madera [35].

Milik ha señalado la existencia de otra obra, reducida a unos cuantos fragmentos, que tiene relación con los *Mišmarôt,* pero presenta interesantes adiciones. Este texto da los nombres de las familias sacerdotales para los sábados y los comienzos de mes *(r'wš ḥḥwdš)* sucesivos. Ocasionalmente se mencionan también sucesos históricos. Así, podemos leer: «Salamsión mató» *([ḥr]gh šlmṣywn)*. El suceso se sitúa el 9 de *šebaṭ tš 'ḥ lšbt...* de Marḥešwán. Milik se pregunta si no se tratará de la matanza de los partidarios de Alejandro Janeo por obra de su sucesora Ale-

[34] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...*, 77; M. Delcor, art. *Pentecôte,* en DBS VII, cols. 869-871; id., *Das Bundesfest im Qumran und das Pfingstfest:* «Bibel und Leben» (1963) 195ss, estudio reeditado en *Religion d'Israël...*, 281-297.

[35] Cf. *supra,* pp. 189s.

jandra-Salamsión. El calendario de *Ta'nit* conmemora esta ejecución como una victoria farisea el 28 del mes de Tebet. Otro pequeño fragmento dice «él mató», seguido de un *š*. Milik se pregunta si no se trata de una abreviatura del nombre de Simón Macabeo, el conquistador del Acra, suceso conmemorado el 23 de Iyyar por *Ta'anit*. Se alude también, siempre según Milik, a Hircano *(Ḥrqnwś)* y a Emilio Escauro *('mlyws)*, el gobernador de Siria en el 62 a. C. [36].

A propósito de los cómputos citados ha surgido la cuestión de si fueron practicados realmente por los esenios. El primero (serie sacerdotal semanal) y el tercero (calendario solar), ¿habían sido utilizados en la liturgia del templo y en la vida civil judía?, se pregunta Milik. Lo cierto es que el calendario solar tiene origen sacerdotal. Es la base del cómputo de Ezequiel, de los redactores del Pentateuco y del Cronista [37]. Este calendario solar fue usado en el templo hasta la época helenista. Hubo un momento en que se intentó introducir en el culto litúrgico del templo el calendario lunar de origen babilónico, lo que sin duda provocó ciertas resistencias entre el sacerdocio, en particular entre los que se oponían al helenismo. A esto parece aludir el autor de Daniel cuando acusa a Antíoco IV Epífanes de haber querido cambiar «los tiempos de la ley» (Dn 7,25).

[36] Cf. J. T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda:* VTSupl IV (1957) 24-28; *Dix ans de découvertes...*, 73-73.

[37] Cf. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie* (París 1957), y *Aperçus sur le calendrier de Qumrân*, en J. van der Ploeg (ed.), *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Recherches Bibliques IV; Brujas-París 1959) 112-120; H. Cazelles, *Sur les origines du calendrier des Jubilés:* Bibl 43 (1962) 202-212.

IV

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN QUMRAN

I. FRAGMENTOS ARAMEOS DE HENOC

1. *Generalidades*

Ninguno de los apócrifos del Antiguo Testamento ha sido objeto de tantos y tan variados estudios en los últimos años como el Libro de Henoc. La figura de Henoc es ciertamente fascinante: revelador de secretos celestes, inventor del calendario y la astronomía, escriba celeste, viajero por los cielos... Pero el estímulo para el estudio de la literatura relacionada con su nombre ha venido, sobre todo, de la progresiva publicación de los fragmentos arameos y hebreos de sus obras encontradas entre los manuscritos de Qumrán.

Su publicación, comenzada por Milik en 1951, ha culminado con la edición provisional de la mayoría de los fragmentos en 1976 [1]. Quedan aún por publicar un manuscrito de Henoc Astronómico (4Q Enastr[a]), tres de los cuatro manuscritos del Libro de los Gigantes, más una serie de pequeños fragmentos difíciles de localizar. El material recuperado es abundante y variado: siete copias de tres de las cinco secciones en las que se divide habitualmente el Henoc Etiópico o 1 Henoc, cuatro copias del denominado Libro Astronómico (caps. 72-82 de 1 Hen) y otras cuatro copias del Libro de los Gigantes.

2. *Contenido*

a) Libro de las Lumbreras Celestes o Libro Astronómico (1 Hen 72-82).

Se trata de una composición independiente, de carácter astronómico, que fue reducida drásticamente en el momento de ser

[1] 1951. *The Dead Sea Scrolls Fragments of the Book of Enoch:* Bibl 32 (1951) 394-400.
1955. DJD I.
1958. *Hénoch au Pays des Aromates. Fragments araméens de la Grotte 4 de Qumrân:* RB 65 (1958) 70-77.
1962. DJD III.
1971. *Turfan et Qumrân: Livre des Géants juif et manichéen,* en *Hom. K. G. Kuhn* (Gotinga 1971) 117-127.
1971. *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân:* HTR 64 (1971) 333-378.
1976. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

incorporada al grupo de escritos henóquicos tal como nos es conocido en etiópico. La obra comenzaba con una descripción del calendario de trescientos sesenta y cuatro días, que detalla las fases de la luna y su sincronismo con los movimientos solares, así como el paso de ambos astros de una a otra de las «puertas» celestes. Todos los fragmentos de 4Q Enastr[a] y buena parte de 4Q Enastr[b] corresponden a esta sección, que no tiene paralelo alguno en 1 Henoc. El resto de 4Q Enastr[b] y 4Q Enastr[c] corresponde a distintos pasajes de 1 Henoc, especialmente a los capítulos 76-78 y 82, aunque presenta un texto más amplio y completo y deja en claro el carácter de resumen de la versión etiópica. 4Q Enastr[d] contiene el final de la obra, también ausente del texto etiópico. Tanto la doctrina del calendario como las otras son presentadas como enseñanzas que el arcángel Uriel comunicó a Henoc durante la vida de éste en la tierra. Su geografía mítica y su visión del universo reflejan el influjo de la cosmología babilónica. Este detalle, junto con la datación paleográfica de 4Q Enastr[a] (de finales del siglo III o comienzos del II a. C.), nos indica uno de los aspectos más interesantes de la obra: es ciertamente premacabea y preesenia. Nos demuestra que el calendario de trescientos sesenta y cuatro días no es una invención de la secta de Qumrán, sino que existía ya, al menos, en el siglo III a. C., y que, en la misma época, la figura de Henoc como poseedor de conocimientos astronómicos estaba completamente desarrollada[2]. Otro detalle interesante es que la última copia (4Q Enastr[b]) está escrita con una grafía herodiana, lo que nos indica que la obra estuvo en uso al menos durante dos siglos.

b) Libro de los Vigilantes (1 Hen 1-36).

La primera sección de 1 Henoc queda definida perfectamente con el título que Milik le da, inspirándose en la Cronografía de Sincelo. El tema central es la caída de los ángeles, *los vigilantes*, a los que se atribuye el origen del mal entre los hombres. Esto nos indica ya que tiene su origen en el relato bíblico de Gn 6,1-4 y no depende de las tradiciones exegéticas asociadas al texto bíblico.

[2] Milik pretende que el origen de este calendario y de la obra misma es samaritano (cf. *The Books of Enoch*, 9-10), pero véanse las observaciones de J. C. Greenfield y M. Stone, *The Book of Enoch and the Traditions of Enoch*: «Numen» 26 (1977) 89-103.

Es la parte mejor representada entre los manuscritos de Qumrán. Dos de los manuscritos arameos, 4Q En[a] y 4Q En[b], sólo contenían, al parecer, esta sección. Ambos están datados en los comienzos y a mediados del siglo II a. C., lo cual prueba que el Libro de los Vigilantes (como el Libro Astronómico) tiene un origen independiente de la comunidad de Qumrán. Una comparación detallada con el texto griego y etiópico correspondiente hace ver que, ya en la forma aramea original, la obra incorporaba un núcleo primitivo (las Visiones de Henoc de los caps. 6-19)[3], al que el redactor añadió los caps. 1-5 y 26-36, proporcionándole un marco en el que presenta la manifestación de Dios y la descripción del universo y, completando con los capítulos 21-25, la descripción de los viajes celestes de Henoc desde una perspectiva escatológica, donde aparecen Dios, sus santos, los pecadores, los ángeles caídos y las estrellas.

La obra completa fue unida a otros escritos henóquicos en una época ya antigua. Así lo demuestra la grafía de los manuscritos 4Q En[c], 4Q En[d] (herodiana, s. I d. C.) y 4Q En[e] (de comienzos del s. I a. C.), que incluyen fragmentos del Libro de los Vigilantes junto con otras secciones de 1 Henoc[4].

c) Libro de los Sueños (1 Hen 83-90).

Esta sección del libro de Henoc aparece en cuatro manuscritos: los tres ya citados 4Q En[c-d-e] y 4Q En[f], fragmento con restos de dos columnas, pero muy interesante, puesto que puede datarse paleográficamente entre el 150-125 a. C. El texto comprende dos sueños o visiones que Henoc tiene durante su estancia en un lejano paraíso, de donde es traído a la tierra por los ángeles para que instruya a sus descendientes. Del primer sueño, relacionado con el diluvio (caps. 83-84), no se ha conservado nada. El segundo consiste en una visión de la historia humana desde la creación

[3] Estas Visiones de Henoc nos proporcionan el más antiguo ejemplo de exégesis judía extrabíblica y prueban, además, que el carácter de visión es fundamental en el desarrollo de la apocalíptica, que no se basa únicamente en la tradición profética. Cf. M. Stone, *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B. C. E.*: CBQ 40 (1978) 479-492, y *Scriptures, Sects and Visions* (Londres 1980).

[4] 4Q En[c] incluye partes del Libro de los Vigilantes, del Libro de los Sueños y de la Epístola de Henoc; 4Q En[d] y 4Q En[e], únicamente del Libro de los Vigilantes y del Libro de los Sueños.

del primer hombre hasta la venida escatológica del reino de Dios, cuyos protagonistas están representados por animales: historia zoomórfica. A partir del destierro, la historia está encuadrada en un sistema de 70 períodos [5], con 70 ángeles guardianes, los 70 pastores, que guían al pueblo en las distintas fases. Diversos detalles históricos llevan a Milik [6] a concluir que la obra fue compuesta en el 164 a. C., poco después de la batalla de Betsur. Lo cierto es que el original arameo se ha conservado mejor en las versiones griegas [7] que en el texto etiópico, que tiene aquí un carácter perifrástico.

d) Epístola de Henoc (1 Hen 91-105).

El título de esta sección es ciertamente antiguo, ya que se encuentra como tal en la traducción griega conservada en el papiro Chester Beatty-Michigan [8] y refleja perfectamente las características de la obra, compuesta a la manera de las cartas arameas y con las mismas fórmulas. En los fragmentos de Qumrán se ha conservado en dos manuscritos: uno, el ya citado 4Q En^c, que ha conservado partes del final de la Epístola, y otro, 4Q En^g, escrito en la primera mitad del siglo I a. C., que contenía aparentemente sólo la Epístola de Henoc y que nos proporciona restos del comienzo de la misma (caps. 91-93).

El autor de la Epístola ha transformado el esquema de la historia humana, que el Libro de los Sueños divide en 70 períodos, en un ciclo de diez «semanas de años». De éstas, las siete primeras (un ciclo jubilar) comprenden la historia humana, y las tres restantes se refieren al tiempo escatológico, marcando una progresión en su interior. Tal presentación combina elementos de un

[5] Este mismo esquema de la historia humana se encuentra en Dn 9, 24-27, en otros textos de Qumrán e incluso, reducido a genealogías, en el Nuevo Testamento (Lc 3,23-38); cf. *The Books of Enoch*, 252-258.

[6] Cf. *The Books of Enoch*, 44.

[7] Por ejemplo, el texto taquigráfico vaticano que contiene 1 Hen 89, 42-49; cf. J. Gildemeister, *Ein Fragment des griechischen Enoch:* ZDMG 9 (1855) 621-624; M. Gitlbauer, *Die Überreste griechischer Tachygraphe in Codex Vaticanus Graecus 1809* (Viena 1978), y S. Lilla, *Il testo tachigrafico del «De divinis nominibus» (Vat. Gr. 1809):* «Studi e Testi» 263 (Roma 1970) 11-16, así como un fragmento identificado y publicado por J. T. Milik, *Fragments grecs du livre d'Hénoc (P. Oxy XVII. 2069):* «Chronique d'Égypte» 46 (1971) 321-343.

[8] Especialmente 4Q 180-181, que es un *pēšer* sobre los Períodos.

esquema 70 × 7, que aparece en varios manuscritos de Qumrán [9], con el modelo 10 × 49, conocido igualmente por otros fragmentos de Qumrán aún inéditos [10]. El conjunto forma un original «Apocalipsis de las Semanas», en el que las tres semanas que siguen al jubileo de la historia humana introducen un elemento de periodización en la era escatológica, idea que será desarrollada después en círculos cristianos [11]. Los fragmentos arameos conservados no sólo han permitido dar la razón a los críticos que suponían una alteración del orden original en el Henoc etiópico (orden correcto: 1 Hen 93,3-10 + 91,11-17), sino que han probado que todo el texto etiópico de esta sección ha sido drásticamente abreviado. El comienzo de la Epístola (91,1-10) era mucho más amplio en el original arameo, lo mismo que el texto correspondiente a 92,3-5; el amplio desarrollo que precedía a 93,11-14 ha sido reducido a un tercio por el traductor.

Otro problema importante que los fragmentos arameos han resuelto es el de la época en que los caps. 106-107 (que no son sino un resumen del Libro de Noé) fueron incorporados a la literatura henóquica. Estos capítulos, que aparecen ya en el papiro Chester Beatty-Michigan, se encuentran igualmente en la copia de 4Q En^{e}, aunque significativamente separados del resto por un espacio en blanco de una línea y media [12]. El resumen, pues, fue añadido o a la Epístola o al conjunto de las composiciones henóquicas, al menos en el siglo I d. C.

e) Libro de los Gigantes.

En el mismo volumen en que Milik publicó los fragmentos arameos correspondientes a 1 Henoc, publicó también un manuscrito, 4Q EnGiants^{a}, copia del Libro de los Gigantes. En realidad se trata de 13 fragmentos del mismo manuscrito designado como 4Q En^{e}, que contiene restos del Libro de los Vigilantes, del Libro de los Sueños y de la Epístola de Henoc. El tipo de

[9] 4Q 384-390, una especie de Apocalipsis de Jubileos, unidos al nombre de Ezequiel y conocidos provisionalmente con 4QpsEzequiel. El mismo esquema está en la base de 11Q Melch.

[10] El fragmento, parcialmente editado, 4Q 247, parece contener un comentario a este Apocalipsis de las Semanas de 1 Henoc. Sobre el texto etiópico, cf. F. Dexinger, *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptik-Forschung* (SPB 29; Leiden 1977).

[11] Cf. *The Books of Enoch*, 255-256.

[12] Cf. 4Q En^{e} 5 i 24-25.

escritura, las características de la piel, la distribución del texto y la ortografía, detalles idénticos en ambos manuscritos, dan una base firme a la hipótesis de Milik, quien los considera como un solo manuscrito que habría contenido cuatro obras distintas, consideradas como partes de un *corpus* henóquico.

Para identificar la obra, Milik se basó en los trabajos de Henning [13], quien había publicado numerosos fragmentos persas, sogodios, partos, coptos..., restos todos ellos de un Libro de los Gigantes maniqueo que se ha perdido. La relación del libro compuesto por Mani con la literatura henóquica había sido propuesta desde antiguo, ya que en realidad el Libro de los Gigantes no es más que un desarrollo de la historia de los ángeles caídos, que forma la base del Libro de los Vigilantes henóquico, con numerosos detalles nuevos, como la historia de sus descendientes y sus hazañas y la predicción de su exterminio en el diluvio y en el fuego eterno.

Milik ha identificado como copias de esta obra: 1Q 23; 6Q 8; dos manuscritos del lote de Starcky (4Q EnGiants^{b} y 4Q EnGiants^{c}), de los que él mismo publica algunos extractos, el mencionado 4Q EnGiants^{a} y otro más, inédito, 4Q EnGiants^{d}, igualmente del lote de Starcky. Señala también como posibles testigos de la obra: 1Q 24; 2Q 26; 4Q En^{e} 2-3 y otros dos grupos de pequeños fragmentos, aunque reconoce que los elementos que aportan son tan exiguos que no permiten una identificación cierta. De todos modos, estos elementos son suficientes para probar la antigüedad de la obra, su difusión en Qumrán y su relación con la literatura henóquica. La hipótesis de Milik de que la obra formaba parte del pentateuco henóquico y que fue suprimida posteriormente y suplantada por el Libro de las Parábolas (debido tal vez a su aceptación en círculos maniqueos) [14] depende de su idea particular del origen y datación del Libro de las Parábolas. La cuestión podrá discutirse una vez conocidas las demás copias

[13] Especialmente en el artículo *The Book of the Giants:* BSOAS 11 (1943-46) 52-74. Es también interesante un trabajo previo de W. Henninh, *Ein manichäisches Henochbuch:* «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (1934) 27-35. Por el contrario, el intento de M. Philonenko de probar que en uno de los papiros griegos de Colonia se contiene una cita de Hen 90,41, traducida directamente del original arameo del Libro de los Sueños e incorporada a la vida de Mani, no me parece convincente. Cf. M. Philonenko, *Une citation manichéenne du livre d'Henoch:* RHPhR 52 (1972) 337-340.

[14] Cf. *The Books of Enoch,* 58.

de la obra. Pero los datos mencionados, proporcionados por el mismo Milik, apuntan más bien a que el escrito circulaba independientemente, como obra autónoma [15]. Milik fija su composición entre los años 125-110 a. C., teniendo en cuenta su ausencia en Jubileos y una posible referencia en CD 2,19. La copia más antigua (4Q EnGiants^{b}) es de la primera mitad del siglo I a. C.

3. *Importancia, datación y origen*

La primera conclusión que podemos sacar de esta exposición sobre los fragmentos arameos de Henoc es que el libro, cuyo texto íntegro sólo se encuentra en la versión etiópica, es el resultado de un largo y complejo proceso literario. Comprende obras de autores y de épocas diversas, de distintos géneros literarios y escritas con distintas perspectivas. No debe, pues, buscarse en 1 Henoc una mitología, cosmología, angelología o escatología coherentes. Estas cambian de una obra a otra o de una sección a otra de la misma obra. Otra conclusión es que las distintas obras fueron escritas en arameo.

Aunque fragmentarios, los manuscritos de Qumrán permiten a veces recuperar elementos originales perdidos en el curso de la transmisión y de la traducción al griego y al etiópico. Un ejemplo típico son los nombres de los ángeles caídos.

Además del interés lingüístico de los textos para el conocimiento del arameo de la época, los fragmentos nos permiten obtener cierta luz sobre las especulaciones cósmicas y las esperanzas apocalípticas en Palestina en el período anterior a la revuelta macabea, así como su evolución y modificación en el siglo I a. C.

Ya hemos indicado los elementos de datación de cada uno de los fragmentos que componen el *corpus* henóquico. Una conclusión cierta es que tanto el texto del Libro Astronómico como el del Libro de los Vigilantes son preesenios y no pueden considerarse como producto de la comunidad de Qumrán [16].

[15] En ninguna de las otras copias aparece relacionado con material henóquico. El que Mani utilizase solamente el Libro de los Gigantes, y no el resto de la literatura noáquica, apunta en la misma dirección.

[16] Como indica Milik, *The Books of Enoch*, 7, el hecho de que 4Q En^{a} fuera utilizado en su reverso como material para ejercicios caligráficos y sólo se hayan encontrado copias en la biblioteca central (Cueva 4), y no en las cuevas que nos han conservado bibliotecas particulares, indica que el interés por los escritos henóquicos disminuyó con el tiempo en Qumrán, siendo mínimo en el último período de la secta.

Otra conclusión igualmente cierta, aunque basada en indicios negativos, es que tampoco el Libro de las Parábolas proviene de un ambiente esenio. Tampoco proviene del esenismo el Libro de los Sueños; su aceptación de la posición macabea y su glorificación de Judas se ajusta más al pensamiento de los primeros asideos que a la posición esenia contra los sucesores de Judas. En cambio, me parece más acertado situar el origen de la Epístola de Henoc en un ambiente esenio o en círculos relacionados con Qumrán. En esta dirección apuntan las modificaciones del esquema histórico mencionadas, basadas en otros textos qumránicos; la referencia a la plantación de justicia [17], a la instrucción sobre las dos vías [18], la misma estructura del Apocalipsis de las Semanas, orientada a la formación de una comunidad al final de los tiempos [19], las referencias a falsos maestros [20]... Situar su origen en una ciudad helenista de la costa, como hace Milik [21], es privar al escrito de buena parte de sus resonancias.

4. *Estudios recientes*

Los estudios sobre el libro de Henoc aparecidos en los últimos años son abundantísimos. Los más importantes se hallan reunidos en la introducción de P. Sacchi a la traducción de L. Fusella de Henoch, en *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Turín 1981) 463-466, y en la traducción de F. Corriente y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV (Ed. Cristiandad, Madrid 1983). Una bibliografía específica sobre los fragmentos arameos de Qumrán ha sido compilada por L. Rosso-Ubigli, *Frammenti aramaici di Enoc,* en *Apocrifi dell'Antico Testamento,* op. cit., 677-678. Posteriormente han aparecido:

M. Barker, *Some Reflections upon Enoch Myth:* JStOT 15 (1980) 7-29.
J. J. Collins, *The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers:* CBQ 44 (1982) 91-111.
M. Delcor, *Le livre des Paraboles d'Hénoc Ethiopien. Le pro-*

[17] Cf. 1 Hen 93,2.10.
[18] Cf. 1 Hen 91,18-19; 94,1-4.
[19] Cf., por ejemplo, CD 1,1-2,1; 1QS 8,4-7.
[20] Cf. 1 Hen 99,1-3.
[21] Cf. *The Books of Enoch,* 49-51.

blème de son origine à la lumière des découvertes récentes: EstBibl 38 (1980) 1-33.
H. J. Klimkeit, *Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan:* ZRundGG 32 (1980) 367-377.
O. Neugebauer, *The «Astronomical» Chapters of the Ethiopic Book of Enoch. With Additional Notes on the Aramaic Fragments by M. Black* (Copenhague 1981).
C. A. Newsom, *The development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and judgment:* CBQ 42 (1980) 310-329.
G. E. Nickelsburg, *Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee:* JBL 100 (1981) 575-600.
Id., *The Books of Enoch in Recent Discussion:* RSR 7 (1981) 210-217.
Id., *The Epistle of Enoch and the Qumran Literature:* JJS 33 (1982) 333-348.
P. Sacchi, *Ordine cosmico e prospettive ultraterrene nel post-esilio:* RivBibl 30 (1982) 11-33.
D. W. Suter, *Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion:* RSR 7 (1981) 217-221.
J. C. Vanderkam, *Some Major Issues in the Contemporary Study of 1 Enoch: Reflections on J. T. Milik' The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4:* «Maarav» 3 (1982) 85-97.
R. E. Vasholz, *An Additional Note on the 4Q Enoch Fragment and 11Q tgJob:* «Maarav» 3 (1982) 115-118.

II. LIBRO DE LOS JUBILEOS

1. *Generalidades*

Las primeras noticias sobre la existencia de fragmentos hebreos correspondientes al original del Libro de los Jubileos datan de los comienzos mismos de los descubrimientos de Qumrán. R. de Vaux publicó en 1949 [1] un fragmento perteneciente a esta obra. El fragmento, editado posteriormente por Milik con la sigla 1Q 17 [2], contiene restos de Jub 27,19-21. La misma Cueva 1 proporcionó otra copia, 1Q 18 [3], que conservaba restos de Jub 35, 8-10. M. Baillet [4] publicó otras dos copias procedentes de la Cueva 2: 2Q 19 contiene parte de Jub 23,7-8, y 2Q 20, parte de Jub 46,1-3; pero dejó sin identificar una tercera copia de su lote procedente de la Cueva 3. La correspondencia de 3Q 5 con Jub 22,11-13 fue probada independientemente por Rofe [5] y Deichgräber [6]. Baillet aceptó la identificación y aportó nuevas precisiones [7]. Milik [8] anunció la existencia de seis copias de Jubileos entre su lote de la Cueva 4: contienen parte de los caps. 1-2, 21-23, 25 y 32-40. Pero hasta el momento ha publicado sólo una de esas copias: 4Q Jub^{f} = 4Q 221, que corresponde a Jub 23, 6-7 [9]. Los fragmentos de la Cueva 11, publicados por Van der Woude [10], contienen restos de los caps. 4, 5 y 12. Una nota de

[1] R. de Vaux, *La grotte des manuscrits hébreux:* RB 56 (1949) 602-605.

[2] DJD I, 82-83, pl. XVI.

[3] DJD I, 83-84, pl. XVI.

[4] DJD III, 77-79, pl. XV.

[5] A. Rofe, *Otros fragmentos manuscritos de Jubileos en la Cueva 3 de Qumrán:* «Tarbiz» 34 (1965) 333-336 (en hebreo).

[6] R. Deichgräber, *Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Höhle 3 von Qumran:* RQ 5 (1964-66) 415-422.

[7] M. Baillet, *Remarques sur le manuscrit du livre des Jubilés de la Grotte 3 de Qumrân:* RQ 5 (1964-66) 423-433.

[8] J. T. Milik, *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân:* RB 63 (1956) 60, habla únicamente de cinco copias, pero la sigla dada al fragmento publicado en 1966 supone la identificación de seis; éste es el número que Milik da en su comunicación al Congreso de Estrasburgo: VTSupl IV (Leiden 1957) 24.

[9] J. T. Milik, *Fragment d'une source du Psautier (4Q Ps 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un phylacthère dans la Grotte 4 de Qumrân:* RB 73 (1966) 94-106; 4Q Jub^{l} 1 aparece en la p. 104.

[10] A. S. van der Woude, *Fragmente des Buches Jubiläen aus Qumran Höhle XI (11Q Jub),* en *Tradition und Glaube* (Hom. K. G. Kuhn; Gotinga 1971) 140-146.

Milik [11] aportó nuevas precisiones, incorporando dos nuevos fragmentos a los publicados por Van der Woude.

Son, pues, doce los ejemplares (publicados e inéditos) procedentes de Qumrán, a los que hay que añadir otra copia encontrada en Masada, aún inédita [12].

2. *Origen y difusión*

El abundante número de copias y su origen en las distintas cuevas nos indica la difusión y popularidad que Jubileos tenía entre los sectarios. Otro indicio de esta aceptación es el hecho de que el Documento de Damasco (16,3-4) cite los Jubileos como un libro autoritativo: «Y la especificación de los períodos de la ceguera de Israel a todos éstos puede estudiarse en el "Libro de las divisiones del tiempo en sus jubileos y semanas" *(spr mḥlqwt ḥ'tym lywblyhm wbšbw'wtynm)*, título que corresponde a las palabras iniciales de Jubileos en la versión etiópica». Esta cita no agota las relaciones literarias de la obra con otros manuscritos de Qumrán. Como tampoco las agota el hecho de que Jub 2,2-3 sea una cita del Himno al Creador de 11Q Ps[a] 25,9s [13].

Al tratar de 1QApGn ya señalamos las coincidencias con Jubileos [14]. Cuando analicemos las doctrinas esenias, señalaremos también los paralelos de ideas sobre predestinación, dualismo, escatología, etc. [15]. Pero el dato más importante y significativo es quizá la coincidencia entre el calendario de Jubileos, calendario solar de trescientos sesenta y cuatro días, y el que se usaba en Qumrán, con las consecuencias que el uso de un determinado calendario comporta [16].

[11] J. T. Milik, *À propos de 11Q Jub:* Bib 54 (1973) 77-78.

[12] Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (Nueva York 1966) 179.

[13] P. Skehan, *Jubilees and the Qumran Psalter:* CBQ 37 (1975) 343-347.

[14] Cf. *supra,* pp. 180ss.

[15] Cf. *infra,* pp. 285ss; 309ss.

[16] El dato es suficientemente conocido y no necesita aquí mayor elaboración. La bibliografía es inmensa. Los más importantes estudios al respecto son:

— *Calendario de Jubileos:* A. Jaubert, VT 3 (1953) 250-264; VT 7 (1957) 31-61; J. Morgenstern, VT 5 (1955) 34-76; E. Kutsch, VT 11 (1961) 39-47; VT 12 (1962) 205-207; H. Cazelles, Bib 43 (1962) 202-212; J. M.

Sin embargo, esta popularidad de Jubileos en Qumrán no debe hacernos olvidar que el total del material de la obra recuperado hasta el momento en Qumrán no supera los 40 versículos de un libro que consta de 50 largos capítulos.

Pese a esta exigüidad, los fragmentos qumránicos han aportado una nueva luz y han permitido resolver varios problemas planteados por Jubileos:

a) han probado definitivamente la existencia de un original semítico subyacente al texto griego, etiópico y latino;

b) han probado igualmente que el original fue escrito en hebreo;

c) han probado que las versiones citadas son extraordinariamente fieles al original hebreo, a pesar de las variantes menores e inevitables, y que el texto etiópico en concreto reproduce fielmente el original y puede, por tanto, usarse como base del estudio del libro [17];

d) han aportado nueva luz sobre el debatido problema de su datación. La cita del Documento de Damasco proporciona un firme término *ante quem* [18]. Criterios puramente paleográficos proporcionan igualmente un firme término *ante quem,* estableciendo que la redacción de Jubileos no puede en ningún caso ser poste-

Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (Leiden 1977) 101-142; H. Buergmann, RQ 10 (1979) 67-82.

— *Calendario de Qumrán:* S. Talmon, *Scripta Hierosolymitana* IV, 162-199; J. Obermann, JBL 75 (1956) 285-297; E. Vogt, Bib 39 (1958) 72-77; E. E. Ettisch, RQ 3 (1961-62) 125-133; J. Meysing, RQ 6 (1967-69) 229-251; J. Carmignac, RQ 7 (1969-71) 483-504; R. T. Beckwith, RQ 7 (1969-71) 379-396; 587-591; RQ 9 (1977-79) 73-96; RQ 10 (1981) 365-403; J. Vanderkam, CBQ 41 (1979) 390-411; JStJ 12 (1981) 52-74; VT 32 (1982) 504-506; J. M. Baumgarten, VT 32 (1982) 484-489; P. R. Davies, CBQ 45 (1983) 80-89.

Sobre los *mišmarot* de Qumrán, cf. *supra,* pp. 222s. Sobre las consecuencias de la aceptación de un determinado calendario, cf. S. Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect...,* art. cit., y últimamente J. C. Vanderkam, JStJ 12 (1981) 52-74.

[17] Cf. los detallados análisis de Vanderkam, *Textual and Historical Studies...,* op. cit., 18-95.

[18] P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial* (Stunt 6; Gotinga 1969) 198-199, ha intentado probar que la referencia a Jubileos en CD no es auténtica, basándose en que Jubileos presenta un estadio más desarrollado en el pensamiento dualista que CD y en que el texto de CD no pierde su coherencia si se elimina la referencia a Jubileos. Cf. una refutación en Vanderkam, *op. cit.,* 257-258, n. 91.

rior al año 100 a. C. [19]. Las semejanzas con otros escritos de Qumrán, así como las notables diferencias de perspectiva, pueden aportar también elementos que permitan precisar el término *post quem;*

e) finalmente, han esclarecido el medio ambiente en que surgió la obra. Aunque no puede probarse definitivamente que la obra fue compuesta en Qumrán, su aceptación por los sectarios acentúa el origen y carácter esenio de la composición, hoy día fuera de dudas.

3. *Edición de los textos*

— 1Q 17; 1Q 18, en *Discoveries in the Judaean Desert* I (Oxford 1955) 82-84, pl. XVI.
— 2Q 19; 2Q 20, en *Discoveries in the Judaean Desert* III (Oxford 1962) 77-79, pl. XV.
— 3Q 15, en *Discoveries in the Judaean Desert* III (Oxford 1962) 96-98, pl. XVIII, y A. Rofe, *Otros fragmentos manuscritos de Jubileos en la Cueva 3 de Qumrán:* «Tarbiz» 34 (1965) 333-336 (en hebreo); R. Deichgräber, *Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Höble 3 von Qumran:* RQ 5 (1964-66) 415-422.
— 4Q 221 = 4Q Jub^{f}, en J. T. Milik, *Fragment d'une source du Psautier (4Q Ps 89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumrân:* RB 73 (1966) 104.
— 11Q Jub, en A. S. van der Woude, *Fragmente des Buches Jubiläen aus Qumran Höble XI (11Q Jub),* en *Tradition und Glaube* (Hom. K. G. Kuhn; Gotinga 1971) 140-146, y J. T. Milik, *À propos de 11Q Jub:* Bib 54 (1973) 77-78.

[19] La mayoría de los fragmentos publicados están copiados con una escritura herodiana (2Q 19; 2Q 20; 3Q 5; 4Q 221; 11Q Jub). 1Q 17 atestigua una escritura herodiana antigua y 1Q 18 una escritura hasmonea tardía, lo que sitúa esta copia entre 75-50 a. C. Pero, según el testimonio de Cross (citado por Vanderkam, *op. cit.,* 216), la escritura semicursiva de 4Q Jub^{a}, del lote de Milik, debe datarse entre el 125-75 a. C., y con preferencia en los alrededores del año 100 a. C.

4. *Estudios más importantes*

Los estudios básicos de B. Noack, *Qumran and the Book of Jubilees:* SvExÅr 22-23 (1957-58) 191-207, y A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques:* VT 3 (1953) 250-264; íd., *La date de la Cène* (París 1957), han sido continuados en tres monografías que estudian los fragmentos de Qumrán y sus relaciones con el Libro de los Jubileos:

— M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés* (Ginebra-París 1960).
— G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Studia Post-Biblica 20; Leiden 1971).
— J. C. Vanderkam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Harvard Semitic Monographs 14; Missoula 1977).

Para las publicaciones posteriores, cf. *El Libro de los Jubileos,* F. Corriente y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. II (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 65-193, espec. 78-80, y la introducción de P. Sacchi a la traducción de Jubileos de L. Fusella, en *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Turín 1981) 187-212, así como la introducción de K. Berger a su traducción de Jubileos, *Das Buch der Jubiläen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, II/3; Gütersloh 1981) espec. 295-298.

III. TESTAMENTOS

La literatura testamentaria está abundantemente representada en Qumrán, aunque todavía no ha sido publicada en su mayor parte. De ahí que sea difícil formarse una idea exacta de su contenido y nos veamos obligados a cribar una serie de referencias más o menos crípticas para formarnos una idea aproximada de lo que los textos pueden aportarnos. Los elementos conocidos hasta hoy pueden agruparse en una serie de siete Testamentos: cuatro relacionados de algún modo con los Testamentos de los XII Patriarcas y tres independientes de esa gran compilación. Todos ellos parecen haber existido en arameo, aunque en algunos casos circulaba también una versión hebrea paralela [1].

1. *Testamento de Leví* (= TL)

Dentro de los Testamentos de los XII Patriarcas, el TL ocupa un lugar muy especial por su contenido, por las abundantes repeticiones construidas siguiendo un mismo esquema [2], por sus diferencias con los otros Testamentos y porque, de una manera clara, su autor utiliza materiales anteriores. Estos materiales nos son conocidos gracias a distintas fuentes:

— dos grandes adiciones griegas a 2,3 y 18,6, conocidas desde comienzos del siglo, procedentes del ms. *e* del Monte Athos, ms. Koutloumous 39, del siglo XI [3];
— dos fragmentos arameos provenientes de la geniza de El Cairo, encontrados en las colecciones de Cambridge (6 cols.) y de Oxford (Bodleian Library, 4 cols.), que corresponden a la segunda de las adiciones griegas [4];

[1] En el caso del Testamento de Judá se nos han conservado restos de ambas; del Testamento de Neftalí sólo nos es conocida la versión hebrea.

[2] Cf. M. de Jonge, *Levi, the Sons of Levi and the Law, in the Testament of Levi X, XIV-XV and XVI*, en *Mélanges H. Cazelles* (París 1981) 513-523.

[3] Publicadas por Charles en el Appendix III, pp. 247-253, de su *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford 1908). Una mejor edición se encuentra en el aparato crítico de la *editio major* de M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PsVTGr 1/2; Leiden 1978).

[4] El último estudio aparecido sobre estos fragmentos, con referencias a los trabajos anteriores, es el de J. C. Greenfield y M. Stone, *Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza:* RB 85 (1978) 214-230.

— un pequeño extracto conservado en siríaco [5];
— los resúmenes de la obra incorporados en el Libro de los Jubileos [6];
— una posible cita en CD 4,15-19 [7];
— los fragmentos encontrados en Qumrán.

El material proporcionado por Qumrán y conocido hasta la fecha puede clasificarse del modo siguiente:

a) Fragmentos publicados.

Varios pequeños fragmentos de un Testamento arameo de Leví, procedentes de la Cueva 1 y publicados en DJD I, 87-91, pl. XVII = 1Q 21. Se trata de 60 fragmentos muy pequeños de un manuscrito arameo de mediados del siglo I a. C., algunos de los cuales parecen coincidir con el fragmento arameo de la Boldleian Library. Los que presentan un mayor parecido con el texto conocido son los núms. 1, 3 y 4, los únicos, en mi opinión, que permiten establecer una relación con el TL.

4Q 213, TesLevi[a]. Se trata de un manuscrito arameo del siglo II a. C., del que nos son conocidos:

— 4Q 213 1 ii-ii, restos de dos columnas conservadas en dos hojas separadas, publicadas por Milik en 1955 [8]; corresponden a la adición griega a TL 2,3 del manuscrito del Monte Athos;
— 4Q 213 8 iii 2-8, parte de otra columna del mismo manuscrito correspondiente a TL griego, cap. 14, con frases que se repiten en los caps. 15 y 16 [9];
— 4Q 213 5 ii 18-19, únicamente un par de palabras de otra columna distinta mencionadas por Milik en su discusión de 4Q En[g] [10].

[5] Publicado por Wright en su *Catalogue of Syriac MSS* del British Museum, parte II, 997; reeditado por Charles en *The Greek Versions...*, 254. Corresponde a la col. *d* del frag. de Cambridge.

[6] Cf., por ejemplo, las listas de paralelos que presenta Charles en *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Londres 1908) 238, o el cuadro sinóptico de J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGAJ VIII; Leiden 1970) 80-81.

[7] Cf. J. T. Milik, *Écrits préesséniens de Qumrân*, 95.

[8] J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân:* RB 62 (1955) 398-406.

[9] Transcrito por Milik, en *The Books of Enoch*, op. cit., 23-24.

[10] Cf. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, op. cit., 263.

b) Fragmentos inéditos.

Reuniendo las informaciones esparcidas en las distintas publicaciones de Milik [11] podemos resumir así los resultados:

— 4Q 213 TesLevi[a]:

- — un frag. que corresponde a Bodl. *a* 7-21;
- — un frag. que corresponde a Bodl. *d* 1-15;
- — un frag. con restos de dos cols. La primera, paralela al frag. de Cambridge *e* 4-*f* 19; el comienzo de la segunda, coincidente con las últimas palabras del frag. *f* de Cambridge;
- — otro frag. que corresponde, como 4Q 213 8 iii 2-8, a TL 14,1ss;
- — otros frags. que no parecen tener correspondencia en los textos arameos o griegos conocidos;

— 4Q 214 TesLevi[b]:

- — un manuscrito datado entre el 150-125 a. C. y copiado por el mismo escriba que 4Q En[f] [12]. Lo único conocido de este manuscrito es que el frag. designado como 4Q 214 1 iv conserva un juego etimológico que parece corresponder al manuscrito Koutloumous 39, fol. 250[r]-207[v] y a Cambridge *c* y *d* [13];
- — otros dos manuscritos recientemente identificados, cada uno representado por un solo fragmento [14].

El total, pues, del material del Testamento de Leví arameo encontrado en Qumrán sumaría cinco copias: 1Q 21; 4Q 213; 4Q 214 y dos manuscritos que aún no han recibido sigla oficial.

Del material publicado hasta el momento podemos sacar las siguientes conclusiones provisionales:

a) el Testamento de Leví arameo no puede considerarse como el arquetipo supuesto del TL incluido en los Testamentos de los XII Patriarcas;

[11] Cf. RB 62 (1955) 399; RB 73 (1966) 95; *Ten Years...*, op. cit., 34-35; *The Books of Enoch*, op. cit., 23-24, 244; *Écrits préesséniens...*, op. cit., 95-97.

[12] Cf. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, op. cit., 244.

[13] Cf. J. T. Milik, *The Books of Enoch*, op. cit., 214.

[14] Cf. J. T. Milik, *Écrits préesséniens de Qumrân*, 95.

b) es posible que el Testamento de Leví arameo conservado en Qumrán constituya una de las fuentes utilizadas y abreviadas (ya que en los casos de correspondencia el texto arameo es más amplio que el griego) por el redactor del TL griego;

c) esta posibilidad adquiere mayor fuerza a la luz de las correspondencias con las adiciones del manuscrito *e* del Monte Athos y con los fragmentos arameos de la geniza;

d) los fragmentos arameos no resuelven los espinosos problemas planteados a propósito de la redacción, finalidad, datación, origen, etc., de los Testamentos de los XII Patriarcas en general o en el caso del TL en particular, aunque sí proporcionan un elemento nuevo enormemente importante: que una de las fuentes existía ya independientemente al menos en el siglo II a. C.

2. *Testamento de Neftalí* (= TN)

En el caso de los otros tres Testamentos relacionados con los Testamentos de los XII Patriarcas, la aportación de Qumrán es aún más reducida y fragmentaria que en el caso del Testamento de Leví.

En 1956 [15], Milik anunciaba la identificación de cuatro fragmentos hebreos de la Cueva 4, que corresponderían a TN 1,6-12 y que no tendrían ninguna relación con el Testamento hebreo de Neftalí medieval publicado por Gaster [16]. En 1959 [17] confirmaba que los fragmentos contenían la genealogía de Bilhá, los cuales proporcionaban un texto más amplio que el del texto griego conocido; otras secciones de la obra contenían consideraciones relacionadas con el final de los tiempos, tema ausente en el texto griego. En 1976 publicaba dos líneas de texto de la segunda columna: 4Q TestNapht 1 ii 4-5, en las que se da la etimología del nombre de Bilhá [18]. En 1978, en su descripción del manuscrito, aporta una nueva precisión: una mala lectura de un nombre propio probaría que el texto hebreo es una traducción del arameo [19].

[15] Cf. J. T. Milik, *«Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4:* RB 63 (1956) 407, n. 1, anuncio repetido en SupIVT IV (Leiden 1957) 24.

[16] Cf. PSBA XVI (1893-1894) 33-49 y 109-117. Reproducido en el Appendix II de la edición de Charles, *The Greek Versions...*, op. cit., 239-244.

[17] Cf. J. T. Milik, *Ten Years...*, op. cit., 34.

[18] Cf. *The Books of Enoch*, 198.

[19] Cf. *Écrits préésséniens*, 97.

Sólo las dos líneas mencionadas son conocidas por el momento. Milik confiesa que, a pesar de que los restos de las dos columnas parecen corresponder al TN griego, la relación entre ambos escritos y con el Testamento hebreo medieval de Neftalí sigue siendo enigmática.

3. *Testamento de Judá* (= TJu)

El primer texto puesto en relación con TJu 24-25 de los Testamentos de los XII Patriarcas fue 3Q 7, un manuscrito hebreo del que se han conservado seis fragmentos, pero en los que sólo son legibles los nombres de Aser, Zabulón, Leví y la clara mención del ángel de la presencia [20]. El texto fue agrupado entre los de «carácter mal definido» y titulado «Apócrifo que menciona al ángel de la presencia». Su relación con TJu fue sugerida ya por el editor Baillet como una posibilidad, sugerencia elaborada en detalle por Milik [21], quien une, a cierta distancia, tres de los seis fragmentos conservados en los que ve restos del TJu griego 25, 1-2. El mismo Baillet ha señalado otros dos fragmentos en papiro, procedentes de la Cueva 4, como pertenecientes a la misma obra. Han sido publicados en DJD VII y llevan el número 4Q 484 [22].

El *dossier* se completa con dos fragmentos arameos: 4Q AJu 1a-b, publicados por Milik [23]. Se trata de un manuscrito arameo, de escritura hasmonea tardía que conserva restos de ocho líneas relacionadas con Gn 44,1-45 y Jub 42,25-43. Este texto no tiene correspondencia directa con el TJu griego; pero, según Milik, se situaría satisfactoriamente en el contexto de 12,12. Aunque las pruebas son más bien pobres y la relación con el TJu conocido problemática, Milik piensa (apoyándose en la toponimia) que, lo mismo que el TL, el TJu de Qumrán es de origen samaritano y existió en una edición aramea original y una versión hebrea secundaria, hecha en Judea, que sería la utilizada por el redactor cristiano de los Testamentos de los XII Patriarcas.

[20] Editado por M. Baillet en DJD III, 99, pl. XVIII.

[21] Cf. *Écrits préésséniens*, 98-99.

[22] Cf. M. Baillet, *Le volume VII de «Discoveries in the Judaean Desert». Présentation*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 75-89, espec. 78; DJD VII, 3, pl. I.

[23] Cf. *Écrits préésséniens*, 97-101.

4. *Testamento de José* (= TJo)

El TJo está representado únicamente por cuatro pequeños fragmentos de un manuscrito arameo de época hasmonea tardía, que conservan restos de dos columnas, la mayor de siete líneas, y que podría corresponder de algún modo al TJo griego 15,1-17,2. Han sido publicados por Milik [24], quien intenta ponerlos en relación con los textos correspondientes de los Testamentos de los XII Patriarcas. El motivo es tan débil que, en mi opinión, no se puede considerar concluyente. El nombre de José no aparece en los fragmentos. Las expresiones utilizadas pueden ponerse en la boca de cualquiera de los hijos de Jacob, que aparece mencionado en el frag. 2, lín. 1 y, tal vez, en la lín. 3 *'by y('qwb)*. El solo argumento para asignar el frag. *a* a un TJo es la lectura *)mp* del frag. 1, lín. 2, que Milik interpreta como «Menfis», nombre de la esposa de Petefrés (Μεμφια o Μεμφις en los distintos manuscritos griegos del TJo), interpretación posible, pero no exenta de problemas.

Junto a estos cuatro Testamentos, relacionados de un modo u otro con los Testamentos de los XII Patriarcas, han aparecido en Qumrán restos de otras tres obras a la vez testamentarias y apocalípticas. La más importante es, sin duda, el Testamento o las Visiones de Amram, dependiente del Testamento de Leví y de marcado carácter sacerdotal, de la que se han encontrado cinco ejemplares, y que trataremos independientemente [25].

Un carácter parecido tiene el Testamento de Qahat, el tercer patriarca de la tribu sacerdotal, hijo de Leví y padre de Amram. Este Testamento está representado por un único manuscrito arameo, que contiene una columna y media de texto. Pertenece al lote de Starcky y aún no ha sido publicado. Lo único conocido por el momento son cuatro líneas transcritas por Milik [26], suficientes para probar el carácter pseudoepigráfico de la obra, a pesar de que en ellas no aparece el nombre de Qahat [27]. El texto de 4Q TestQahat col. ii 9 y 11 dice, en efecto: «Ahora te recomien-

[24] Cf. *Écrits préesséniens*, 101-103, pl. I.

[25] Cf. *infra*, pp. 259ss.

[26] Cf. RB 79 (1972) 97.

[27] El nombre aparece, por el contrario, al comienzo del Testamento o Visiones de Aram: 4Q 'Amram' 1: «Copia del escrito de las palabras de las visiones de Amram, hijo de Qahat, hijo de Leví».

do a ti Amram, hijo mío...», «y darán a Leví mi padre y Leví mi padre a mí...».

Más incierta es la existencia de un Testamento o Visiones de Jacob. Todo lo que se ha conservado de un único manuscrito arameo es una docena de pequeños fragmentos, en los que, con un gran esfuerzo de imaginación, pueden verse algunos detalles esquemáticos sobre la historia santa, el sacerdocio y el templo futuro, la descripción de las futuras fronteras de Judá, así como las visiones y sueños de Jacob, a los que se hace alusión en la Biblia, si damos crédito a las afirmaciones de Milik [28]. Lo único conocido del texto es un pequeño fragmento de cuatro líneas deterioradas conservado en el ángulo superior de una hoja de piel, que fue publicado por Testuz en 1955 [29], al cual Milik ha añadido otros dos fragmentos que contienen cada uno tres líneas [30]. La única base para considerar los fragmentos publicados como un Testamento o Visiones de Jacob es la correspondencia con Jub 32, 21-22. Esta correspondencia se basa en la mención de las «tablas celestes» y en la cronología de Jubileos, según la cual Jacob habría tenido esta visión a la edad de noventa y siete años. Pero la mención de las tablas [31] no es exclusiva de este pasaje de Jubileos [32], y la mención de los noventa y siete años no aparece en el texto del fragmento publicado, sino en la reconstrucción de la línea 4 propuesta por Milik.

[28] Cf. *Écrits préésséniens*, 103-105.

[29] M. Testuz, *Deux fragments inédits des manuscrits de la mer Morte*: «Semitica» 5 (1955) 38, pl. I.

[30] *Écrits préésséniens*, 103.

[31] «Septem tabulae *buxae*» en la versión latina de Jubileos. El detalle no aparece en el texto etiópico ni en el arameo, que dice simplemente: *lwḥy*ʾ en la lín. 3 y *lwḥ*ʾ *mn yd(* en la lín. 5.

[32] Cf. Jub 3,10-11.31; 4,5.32; 5,13; 6,7.29-31.35; 15,25; 16,9.28-29; 18,19; 23,32; 24,33; 28,6; 30,9.19.20.22; 31,32; 32,10.15.21-26.28; 33,10; 49,8; 50,13. Aparecen también en 1 Hen 81,1-2; 93,2; 103,9; 106,9; 107,1; Testamento de Leví 5,4; Testamento de Aser 2,10; 7,5, por citar únicamente los ejemplos más antiguos. Un paralelo importante, aunque posterior, al texto de Jubileos en cuestión es 4 Esd 14,18-19.

IV. ORACION DE NABONIDA (= 4Q PrNab)

1. *Generalidades*

J. T. Milik [1] publicó en 1956 una serie de fragmentos arameos de la Cueva 4 con los que había conseguido reconstruir parte de una columna y algunas líneas de otra de una obra hasta entonces desconocida. Esta obra, que el editor designó provisionalmente como 4Q PrNab, suscitó inmediatamente gran interés, sobre todo por las relaciones que presentaba con el libro canónico de Daniel. Así, por ejemplo, ya en febrero de 1957, D. N. Freedman dedicaba un estudio a comparar ambos documentos [2]. En él llegaba a la conclusión de que 4Q PrNab conserva una tradición más original que Dn y, aun rechazando que el del libro canónico dependiera directamente de nuestro fragmento, utilizaba los datos proporcionados por éste para clarificar los problemas que presenta Daniel: fecha de composición, carácter heterogéneo, origen babilónico de las tradiciones, etc. En esta misma línea han seguido otros estudios, como los de W. Dommershausen [3] y M. Delcor [4].

Otros autores, como H. M. I. Gervayahu [5], comenzaron a estudiar el texto en la perspectiva histórica que proporcionaban los documentos conocidos sobre Nabonida, así como las leyendas judías sobre los reyes convertidos al judaísmo y los judíos misioneros. Otros estudios se centraron en los problemas filológicos que presenta el texto [6]. A. Dupont-Sommer utilizó las conclusiones de su estudio, y en concreto el análisis del término *gzr* para fundamentar una interpretación del texto sensiblemente diferente a la del editor [7].

[1] *«Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel:* RB 63 (1956) 407-415.

[2] *The Prayer of Nabonidus:* BASOR 145 (1957) 31ss.

[3] *Nabonid im Buche Daniel* (Maguncia 1964).

[4] *Le Livre de Daniel* (París 1971).

[5] *Oración de Nabonida de los MSS del Desierto de Judá,* en J. Liver (ed.), *Estudios sobre los MSS del Desierto de Judá* (Hom. Sukenik; Jerusalén 1957) 12-23 (en hebreo).

[6] Así, A. Dupont-Sommer, *Remarques linguistiques sur un fragment araméen de Qoumrân (Prière de Nabonide):* GLECS 8 (1958-60) 48ss, y S. Segret, *Sprachliche Bemerkungen zu einigen aramäischen Texten von Qumran:* «Archiv Orientální» 33 (1965) 190-206.

[7] A. Dupont-Sommer, *Exorcisme et guérisons dans les écrits de Qoumrân* (SuplVT VII; 1960) 246-261.

Pero el mayor impulso para el estudio de este texto se debió al hallazgo y publicación de tres estelas que proporcionaban nueva luz sobre la vida del último rey babilónico [8]. La mayor parte de los documentos sobre este rey conocidos con anterioridad [9] le son francamente hostiles, ya que presentan la opinión del sacerdocio babilónico después de la conquista de Ciro, y algunos son abiertamente panfletarios [10]. Por el contrario, las nuevas estelas de Harrán, descubiertas el mismo año de la publicación de 4Q PrNab, presentan una imagen totalmente distinta y proporcionan una serie de detalles que permiten comprender mejor la situación de la época, así como el origen de las numerosas leyendas creadas en torno a la figura de Nabonida. En sustancia, estos nuevos documentos nos informan que Nabonida, por orden del dios Sin, manifestada en un sueño, decide reconstruir el templo de Eḫulḫul en Harrán, lo que provoca una gran oposición entre sus súbditos. Por ello el rey se aleja de la capital y se dirige a Teimán y a otras ciudades de Arabia, donde permanece diez años, al cabo de los cuales vuelve a Babilonia. Estos nuevos datos fueron aprovechados por R. Meyer en un primer estudio [11] y, sobre todo, en su monografía sobre la Oración de Nabonida [12], gran trabajo de síntesis, que presenta claramente la problemática y apunta una línea de solución. Estudios posteriores han desarrollado algunas de las ideas de Meyer, como las relaciones de 4Q PrNab y la leyenda de Job [13], mientras que otros han replanteado los proble-

[8] Descubiertas por D. S. Rice en las ruinas de la gran mezquita de Harrán, donde habían sido reutilizadas en el pavimento y escalera, y publicadas por C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus:* «Anatolian Studies» 8 (1958) 35-92. Cf. los estudios posteriores de W. L. Moran, «Orientalia» 28 (1959) 130-140; E. Vogt, Bib 40 (1959) 88-102, y W. Röllig, ZAVA 22 (1964) 218-260.

[9] Los documentos procedentes de la cancillería de Nabonida se encuentran reunidos en S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatischen Bibliotek IV; Leipzig 1912) 218-297.

[10] Por ejemplo, el llamado «Verse Account of Nabonidus», publicado originariamente por S. Smith, en *Babylonian Historical Text* (Londres 1924) pl. V-X, pp. 83ss.

[11] *Das Qumranfragment Gebet des Nabonid:* TLZ 85 (1960) 831-834.

[12] *Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung* (Sitzungsberichte der sächischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 107, Heft 3; Berlín 1962).

[13] Así, G. Fohrer, *4Q Pr. Nab., 11Q tg Job und die Hioblegende:* ZATW 75 (1963) 93-97, y M. Delcor, *Le Testament de Job, la prière de*

mas básicos buscando nuevas soluciones a partir de un análisis del texto arameo [14].

2. *Contenido*

Aunque de la «oración» propiamente dicha no se ha conservado nada, la col. 1 nos ha transmitido suficientes elementos (protagonista, lugar, motivo, teología, etc.) para darnos una idea del contenido de la obra. Después del título, en las líns. 2-4 se nos ofrece un resumen de los hechos en forma autobiográfica: enfermedad del rey, retiro a Teimán, inútil invocación a los falsos dioses, invocación al Dios verdadero, perdón del pecado por un exorcista. Las líns. 4-5 presentan la figura del exorcista y su acción. Este personaje queda en el anonimato. De él sólo se nos dice que perdona el pecado del rey y le ordena proclamar los hechos por escrito, para que el acontecimiento tenga una función ejemplar y lleve a sus súbditos al reconocimiento del Dios verdadero a que ha llegado el mismo rey por su intervención. El resto de lo conservado contiene el comienzo de la carta dirigida por el rey a sus súbditos en cumplimiento de las órdenes del exorcista. Lo demás se ha perdido, incluida la oración que da el título a la obra, pero puede suponerse que tendría un desarrollo semejante al de la Oración de Manasés [15].

3. *Género literario y datación*

4Q PrNab es un relato sapiencial y apologético que arranca del hecho histórico de los años pasados por Nabonida en Teimán

Nabonide et les traditions targoumiques, en *Bibel und Qumran* (Hom. Bardtke; Leipzig 1968) 57-75.

[14] Así, A. S. van der Woude, *Bemerkungen zum Gebet des Nabonid,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 120-129, y P. Grelot, *La prière de Nabonide (4Q Pr. Nab.). Nouvel essai de restauration:* RQ 9 (1978) 483-495. El último estudio publicado es el de J. A. Fitzmyer, JBL 99 (1980) 1-17.

[15] Apócrifo que se encuentra en algunos de los mss. de los LXX y, como apéndice, en las ediciones de la Vulgata, y que arranca de 2 Cr 33, 10-13. Cf. L. Gry, *Le roi Manassé d'après les légendes midrashiques,* en *Mélang. E. Podechard* (Lyon 1945) 147-157, y la más reciente edición del texto, preparada por E. Oswald, *Das Gebet Manasses* (JSHJZ; Gütersloh 1974).

y, dando una explicación de este hecho, intenta inculcar la eficacia de la acción del Dios verdadero y la ineficacia de los falsos dioses.

La copia conservada puede datarse paleográficamente entre el 50 y el 25 a. C., ya que está escrita con una grafía de transición entre la hasmonea y la herodiana. El original pudo ser escrito en el s. III, época a la que apuntan los rasgos más antiguos del idioma utilizado, antes de la composición de Dn 4. En cuanto al medio de origen, hay que situarlo en el judaísmo oriental. Más en concreto, la idea de que un *gzr* cure a Nabonida de la enfermedad y de su causa, o sea, el pecado, nos pone en relación con la tradición que atribuía a los esenios este tipo de poder. Ello explicaría su conservación entre las obras de la biblioteca de Qumrán [16].

[16] Para bibliografía, cf. *supra*, p. 251. Para un estudio detallado del frag. cf. F. García Martínez, *4Q Or. Nab. Nueva síntesis:* «Sefarad» 40 (1980) 1-25.

V. 4Q MesAram

1. *Generalidades*

Entre los documentos adivinatorios de Qumrán, el que más interés ha suscitado ha sido sin duda 4Q MesAram debido a que el editor creyó ver en él un horóscopo del Mesías [1]. En este mismo sentido entendieron el documento los primeros comentadores [2]. Los últimos estudios aparecidos, sin embargo, le niegan toda referencia mesiánica, aun manteniendo el carácter adivinatorio [3]. Del texto arameo de la obra, el editor consiguió recuperar parte de dos columnas, gracias a la reagrupación de numerosos fragmentos, generalmente en mal estado de conservación. Esto hace que casi ninguna frase pueda completarse sin incluir algunos elementos de reconstrucción hipotética. Sobre todo en la col. 2, en la que los principales fragmentos no ofrecen una unión precisa: prácticamente, sólo contiene palabras sueltas, aunque importantes para comprender la obra a que pertenecen los fragmentos. De la columna 1 se ha conservado parte de 11 líneas, incluidos los márgenes intercolumnares y el supralinear, así como algunas palabras de las líns. 12-17. El texto contiene divisiones de contenido, señaladas por el procedimiento habitual de dejar en blanco la mitad de la línea.

[1] J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân*, en *Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris* (París 1964) 51-66, con dos planchas. Una fotografía mejor de la col. 1 ha sido publicada por el mismo Starcky en «Le Monde de la Bible» 4 (1978) 53-57, en un artículo sobre *Le Maître de Justice et Jésus*, en el que modifica su posición y acepta las sugerencias de Fitzmyer y Grelot.

[2] A. Dupont-Sommer, *Deux Documents Horoscopiques esséniens:* CRAI (1965) 239-253; íd., *La Secte des Esséniens et les Horoscopes de Qumrân:* «Archéologie» 15 (1967) 24-31; J. Carmignac, *Les Horoscopes de Qumrân:* RQ 5 (1964-66) 199-217; J. Licht, *Las piernas como signo de elección:* «Tarbiz» 35 (1965-66) 18-26 (en hebreo).

[3] Así, J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Elect of God Text from Qumran Cave 4:* CBQ 27 (1965) 349-372, y P. Grelot, *Hénoch et ses Écritures:* RB 82 (1975) 481-500.

2. *Contenido*

El texto nos habla de un personaje cuyo nombre no se ha conservado. La primera parte de la col. 1 describe las características físicas del héroe, posiblemente al momento de su nacimiento, ya que otra de las copias existentes ha conservado incluso el peso del niño: «pesa 300 siclos». Las marcas que presenta son de distintos tipos y están distribuidas en distintos lugares de su cuerpo. En el futuro desarrollo de este personaje intervendrá un hecho fundamental: el conocimiento de los tres libros. Antes de esto, su vida será normal. Después cambiará todo: tendrá sabiduría y visiones, conocerá los secretos... y, aunque se levante contra él una oposición fuerte, no le afectará, puesto que es el *elegido de Dios*.

Después de este resumen de la vida del héroe, en la col. 1 comenzaba quizá una exposición de los hechos en detalle, aunque el estado fragmentario del texto impide sacar conclusiones firmes. La mención del «lunar» en 2,2 parece sugerir que en cada una de las marcas descubiertas en el niño se ve la clave de interpretación de los futuros hechos de su vida, a la manera de los tratados fisiognómicos, en los que todas las posibilidades son imaginadas sistemáticamente y se les atribuye un significado que se cumplirá en el futuro. Pero, a diferencia de estos tratados, en la parte conservada del texto este futuro no se hace depender de las marcas corporales, sino del conocimiento de «los tres libros», lo que nos sitúa de lleno dentro del ámbito de la literatura de iniciación [4].

El material conservado en la col. 2 parece referirse al diluvio y, después del *vacat* de la lín. 15, a la historia de los vigilantes, lo cual nos orienta hacia la historia de Noé. Aunque la col. 2 no tiene ninguna línea completa, las palabras sueltas conservadas encajan perfectamente dentro de la historia noáquica: *npl*, que recuerda la caída de los vigilantes, los *nᵉfilim* del texto bíblico; la mención de las «aguas que cesan», que pueden ser las del diluvio; la mención de los vigilantes, término con el que se designan en 1 Henoc los ángeles caídos; la referencia a «pecado y falta», que evoca la corrupción general; la doble mención de *ḫrb*, destruir, que hace pensar en el castigo y en la tierra arrasada...

J. A. Fitzmyer fue el primero en sugerir esta clave de lectura del texto, y P. Grelot desarrolló la idea situando el fragmento en

[4] Por el contrario, 4Q 186 queda completamente dentro del ámbito de la literatura fisiognómica.

la perspectiva de la literatura henóquica [5]. J. T. Milik aceptó la identificación del protagonista con Noé [6], y el mismo editor del texto se ha sumado a esta forma de comprenderlo [7].

En realidad, más que en pruebas formales, la identificación del personaje misterioso con Noé se basa en una serie de indicios. Ninguno de ellos es definitivo, pero la suma de todos ellos hace que la interpretación noáquica se presente no sólo como la más probable, sino como la única que permite integrar todos los elementos del texto [8].

3. *Género literario y datación*

Así, pues, 4Q MesAram no es un texto mesiánico. Tampoco se trata de un horóscopo. Es, simplemente, un fragmento de un libro perdido sobre Noé, libro preesenio desaparecido, cuyo contenido puede adivinarse gracias a las huellas dejadas en los escritos henóquicos, en Jubileos y en una serie de fragmentos de Qumrán [9].

El manuscrito está copiado en una escritura herodiana del tipo calificado por Cross como «Round Semiformal», que se sitúa entre los años 30 a. C. y 20 d. C. [10]. En su estudio paleográfico, Carmignac llega a la conclusión de que la copia es de la misma mano que 4Q pPs 37; 4Q pIs^{e} y 4Q pOs^{b}. De un modo general, podemos atribuir la copia a la primera mitad del siglo I d. C. El original se remonta probablemente al siglo III a. C., ya que ha dejado su impronta en Henoc, Jubileos y otros escritos qumránicos.

[5] Cf. los artículos citados en la nota 3.

[6] J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford 1976) 56, y *Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch a ʾAmram*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 94-95.

[7] «Le Monde de la Bible» 4 (1978) 56.

[8] Cf. un análisis detallado de todos ellos en F. García Martínez, *4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé:* «Salmanticensis» 38 (1981) 159-232.

[9] Cf. F. García Martínez, *art. cit.*, 212-231.

[10] F. M. Cross, *The Development of the Jewish Script*, 138.

VI. 4Q VISIONES DE AMRAM

1. *Generalidades*

El texto más antiguo en que aparece Melquisedec como una figura angélica es 4Q Amram, aunque su nombre no figura expresamente en la parte de texto publicada hasta ahora. El primero en referirse a esta obra fue J. Starcky, quien señaló, entre el grupo de fragmentos arameos de la Cueva 4 que le habían sido confiados para su publicación, la presencia de «un apócrifo análogo al Testamento de Leví, representado al menos por tres manuscritos» [1]. Un estudio más detallado ha elevado a cinco el número de ejemplares de la obra encontrados en la Cueva 4, ejemplares que han recibido la designación provisional de 4Q Amram$^{a\text{-}b\text{-}c\text{-}d\text{-}e}$ [2]. Todo este material será publicado por J. Starcky. De momento se conocen únicamente tres fragmentos de 4Q Amram^{b}, un fragmento de 4Q Amram^{c} y algunas referencias tomadas de los otros ejemplares, publicadas provisionalmente por J. T. Milik [3].

2. *Contenido*

La lectura del material inédito ha permitido a Milik dar una descripción aproximada de su contenido. Amram, el padre de Moisés, en su lecho de muerte, revela a sus hijos una visión que, durante su residencia de cuarenta y un años en Hebrón, tuvo mientras se ocupaba en la construcción de las tumbas de los patriarcas; en ella se le promete que volverá a Egipto en paz. La visión narra la lucha de los jefes de los espíritus buenos y malos por la posesión de Amram y describe el aspecto exterior de uno y otro, así como sus diferentes nombres. Cada uno de ellos posee tres nombres. El único conservado es el de *Melki-rešaʿ*, «rey de perversidad», en oposición a *Melki-ṣedeq*, interpretado como «rey de justicia». Otros indicios prueban que estos seres celestes se identifican respectivamente con Belial y Miguel. El texto debía de contener también un discurso dirigido a Aarón y, tal vez, un material tradicional sobre el nacimiento de Moisés. Lo cierto, si nos atenemos a una frase de 4Q Amram^{a} citada por Milik y tomada del

[1] Cf. RB 63 (1956) 66.

[2] Cf. RB 79 (1972) 77.

[3] J. T. Milik, *4Q Visions de ʿAmram et une citation d'Origène:* RB 79 (1972) 77-79; *Milkiṣedeq et Milki-rešaʿ dans les anciens écrits juifs et chrétiens:* JJS 23 (1972) 95-144.

discurso de Amram a Aarón («y tú serás llamado ángel de Dios»), es que en 4Q Amram se afirmaba cierta relación de los sacerdotes con los ángeles y que, para su autor, el sacerdocio terrestre de los levitas era una réplica del sacerdocio celeste de los ángeles.

Milik cree encontrar una cita explícita de nuestro texto en la Homilía 35 de Orígenes sobre el Evangelio de Lucas [4]. Ello le da pie para suponer la existencia de una traducción griega del original arameo difundida entre los cristianos de los primeros siglos. Pero el hecho es que Orígenes habla de muchos ángeles, mientras que 4Q Amram menciona sólo dos e incluye varios elementos ausentes en Orígenes (descripción de los ángeles, afirmación de su dominio sobre los hombres...); además, esta descripción genérica de la lucha de los ángeles es frecuente en la literatura apocalíptica [5]. Tales datos nos llevan a comprender las relaciones entre 4Q Amram y la Homilía 35 de Orígenes más como expresión de una tradición común que como muestra de una dependencia literaria estricta [6].

3. *Datación*

4Q Amram es una obra antigua. Según Milik [7], «ciertamente del siglo II a. C., puede ser incluso de su primera mitad». Yo calificaría el manuscrito de 4Q Amram[b] como «archaic or early Hasmonean semiformal script», según la terminología de F. M. Cross [8]. Esto nos situaría entre el 175 y el 125 a. C. y apuntaría a un origen preesenio de la obra.

[4] Cf. Max Raner, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus* (G. C. S. 49; Berlín 1959) 197-198; igualmente en Sources Chrétiennes 87 (París 1962) 414-417.

[5] Cf. el caso de Moisés en la Ascensión de Moisés, citada en Jds 9, donde Milik ve también una dependencia literaria; asimismo, Testamento de María 5, Apocalipsis siríaco de Pablo 6 y las demás referencias reunidas en el artículo de K. Berger, *Der Streit des guten und des bösen Engels um die Seele. Beobachtungen zu 4Q Amr[b] und Judas 9:* JStJ 4 (1973) 1-18.

[6] Podemos ver una confirmación de esto en la Homilía 5 sobre los Salmos, del mismo Orígenes (*Homil. V in Ps XXXVI*, conservada únicamente en la traducción latina de Rufino), donde se recogen en gran parte los mismos temas, pero aplicados al momento de la muerte, lo que excluye una referencia directa a 4Q Amram.

[7] Cf. *The Development of the Jewish Scripts*, 137.

[8] En este mismo sentido, cf. J. T. Milik, *Écrits préésséniens de Qumrân: d'Hénoch à 'Amram*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Lovaina 1978).

VII. 11Q MELQUISEDEC (11Q Melch)

1. *Generalidades*

Publicados en 1965 por A. S. van der Woude [1], los 14 fragmentos que componen 11Q Melch (uno de los manuscritos de la Cueva 11 del lote de la Academia Holandesa de Ciencias) nos han conservado restos de tres columnas de una obra que no ha dejado de estimular la curiosidad e interés de los investigadores desde entonces, originando una verdadera avalancha de publicaciones [2].

[1] A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Eslösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI,* en *Oudtestamentische Studiën* XIV (Leiden 1965) 354-373, pl. I-II.

[2] Sin pretender ser exhaustiva, he aquí la lista de los más importantes estudios publicados hasta el momento: J. D. Amusin, *Un nuevo texto escatológico de Qumrán:* VDI (1967) 45-62 (en ruso); D. E. Aune, *A Note on Jesus' Messianic Consciousness and 11Q Melch:* EvQ 45 (1973) 161-165; A. Caquot, *11Q Melchisédeq:* AnCF 73 (1973-74) 386-389; Id., *La pérennité du sacerdoce,* en *Hom. M. Simon* (París 1978) 109-116; J. Carmignac, *Le document de Qumrân sur Melkisédeq:* RQ 7 (1969-71) 343-378; M. Delcor, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews:* JSJ 2 (1971) 115-135; A. Dupont-Sommer, *Explication des textes hébreux découverts à Qoumrân (11Q Melch):* AnCF 68 (1968-69) 426-430; J. A. Fitzmyer, *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11:* JBL 86 (1967) 25-41 (reeditado en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [Londres 1971] 245-267); D. Flusser, *Melchizedek and the Son of Man (A preliminary note on a new fragment from Qumran),* en *Judaism and Christianity* (Jerusalén 1973) 229-236; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sourcer to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSt Monogr. Series 30; Cambridge 1976); M. de Jonge y A. S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament:* NTS 12 (1966) 301-326; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQ Monogr. Series 10; Washington 1981); F. du T. Laubscher, *God's Angel of Truth and Melchizedek. A Note on 11Q Melch 13b:* JSJ 3 (1972) 46-51; J. C. McCullough, *Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition:* TheolRev 1 (1978) 52-66; J. T. Milik, *Milkî-ṣedeq et Milkî-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens:* JJS 23 (1972) 95-143; D. F. Miner, *A Suggested Reading for 11Q Melch 17:* JSJ 2 (1971) 144-148; J. J. Petuchowski, *Melchisedech Urgestalt der Ökumene* (Friburgo de Br. 1979); A. Rodríguez Carmona, *La figura de Melquisedec en la literatura targúmica:* EstBíbl 37 (1978) 79-102; J. A. Sanders, *The Old Testament in 11Q Melchizedek:* JANES 5 (1973) 373-382; F. Sen, *La nueva figura de Melchisedek (11Q Melch):* CultBíbl 29 (1972) 93-107; W. Tyloch, *Midrás escatológico de*

Uno de los motivos es, sin duda, la nueva perspectiva en que coloca al misterioso personaje de Gn 14,18-20 y Sal 110,4 y la luz que proporciona para comprender el no menos misterioso pasaje de Heb 7 [3].

En realidad, el editor y todos los comentadores se han centrado en la col. 2 de la obra, a pesar de que en la col. 3 sea legible al menos el comienzo de 17 líneas [4]. Milik, en su estudio del manuscrito, aporta una serie de mejoras a la *editio princeps:* inserta en la col. 2 los frags. 13 y 4; asigna los frags. 5 y 11 a las columnas precedentes [5]... Y, lo que es más, se muestra convencido de que 11Q Melch es sencillamente una copia de la misma obra a la que pertenecen 4Q 180-181, publicados originalmente como 4Q Liturgical Prayers [6] por J. Allegro y designados en su edición final [7] como 4Q Ages of Creation [8]. Milik reconoce que no existe superposición alguna entre ambos textos y que las semejanzas lexicales y exegéticas no son decisivas, pero piensa que ambas obras nos han conservado el *péšer* de un antiguo escrito arameo titulado Libro de los Períodos, en el que, después de una serie de consideraciones generales sobre la actividad maléfica de los demonios, se hacía una descripción detallada de la influencia benéfica de los ángeles en los sucesivos jubileos de la historia, exponiendo, entre otras, las apariciones angélicas a Abrahán (4Q 180-181). La obra terminaría con el relato sobre el décimo jubi-

Melquisedec (11Q Melch): «Euhemer» 24 (1980) 35-45 (en polaco); Y. Yadin, *A Note on Melchizedek and Qumran:* IEJ 15 (1965) 152-154.

[3] Por el contrario, los elementos aportados por las referencias a Melquisedec en 1Q ApGn 22,14-17, Neofiti I, *Ant.* de Flavio Josefo I, 10,2, aunque no desprovistos de interés, carecen de la carga teológica de nuestro fragmento. Cf. J. A. Fitzmyer, *«Now this Melchizedek...»:* CBQ 25 (1963) 305-321 (reeditado en *Essays on the Semitic Background...,* 221-243).

[4] De la col. 1, por el contrario, lo único que se ha conservado es el final de una inserción interlinear que continúa verticalmente en el margen intercolumnar. Cf. J. T. Milik, *art. cit.,* 101.

[5] El fragmento 11 conserva restos de 11 líneas de texto, pero desgraciadamente sólo una o dos palabras por línea. El fragmento 5, de extensión parecida, ha sido estropeado en la superficie, por lo que sólo son visibles restos de letras en cuatro líneas.

[6] Cf. J. Allegro, en «Annual of the Leeds University Oriental Society» 4 (1962-63) 3-5.

[7] DJD V (Oxford 1968) 77-90 = 4Q 180-181.

[8] La unión entre ambos textos fue sugerida indirectamente, ya en 1969, en un artículo de J. A. Sanders, *Dissenting Deities and Phil. 2,1-11:* JBL 88 (1969) 279-290.

leo, que coincide con el «fin de los tiempos», época marcada por la actividad de un ser celeste designado como Melquisedec (11Q Melch) [9].

2. *Contenido*

Sea lo que fuere de la hipótesis de Milik, lo cierto es que la columna recuperada casi por completo de 11Q Melch (col. 2) nos proporciona un buen ejemplo de *pešer* temático o midrás escatológico, por utilizar la expresión del editor, basado en Lv 25, Dt 15 e Is 61. En el marco del décimo y último jubileo de la historia humana, la remisión de las deudas del texto bíblico es interpretada como una liberación escatológica. El libertador, el jefe de los espíritus celestes (literalmente «dioses»), es Melquisedec, identificado con el arcángel Miguel y presentado como una especie de hipóstasis divina que juzgará a los santos y les hará participar en su heredad. Esta liberación definitiva tendrá lugar el día de la Expiación —según una reconstrucción probable de Milik [10]—, con el que culminará la historia humana, cuando Dios «los asigne a los hijos del cielo y a la heredad de Melquisedec, ya que (hará caer su suerte) en la porción de Melquisedec, que les hará volver y proclamará la libertad, perdonándoles todas sus iniquidades» [11].

Esta liberación irá precedida por la lucha entre Melquisedec y Belial [12], el jefe de los espíritus opuestos (designado como *Milkirešaʿ* en 4Q ʿAmram y 4Q 280), y sus respectivos campos, según el esquema familiar en los escritos de Qumrán, especialmente en 1QM y 1QS. Melquisedec, con ayuda de los espíritus de su bando, arrancará a los hombres de las garras de Belial y de sus espíritus y destruirá los poderes del mal, con lo que inaugurará la era de salvación, descrita en el texto con las palabras de Is 52,7 y 61,2-3 [13]. Por lo que puede deducirse de los restos conservados en la col. 3 [14], la destrucción de Belial y sus ángeles era tratada en detalle, aunque el estado fragmentario del texto impide afirmar con certeza que esta destrucción siguiera el mismo esquema cronológico de 1QM.

[9] Cf. Milik, *art. cit.*, 123.
[10] Cf. 2,7-8; Milik, *art. cit.*, 103-104.
[11] Cf. 2,4-6.
[12] Cf. 2,12-14.
[13] Cf. 2,15-24.
[14] «Belial será destruido»: 3,7.

3. *Género literario, importancia y datación*

Tanto en la interpretación del editor como en la de Milik, 11Q Melch aparece como una creación literaria típica de la comunidad de Qumrán. Los paralelos con otros escritos sectarios son demasiado numerosos y evidentes como para detenernos en ellos. Dentro de la producción literaria qumránica, el texto se sitúa en lo que Carmignac ha definido como *pésher temático* [15], en el que textos bíblicos de distinta procedencia son unidos en función del contenido y de la «interpretación» propuesta; esto los distingue de los *pešarim continuos,* en los que el texto bíblico es interpretado frase por frase.

Es claro que se trata de un verdadero *pésher,* a juzgar por las referencias a los «días futuros» o «los días últimos», por las fórmulas de introducción utilizadas y por el uso mismo del término técnico *pésher* [16]. Como los demás *pešarim* de Qumrán, 11Q Melch es importante porque demuestra cómo se leía y entendía el texto bíblico en la comunidad de Qumrán. El texto tiene aún mayor importancia en cuanto expresión de las concepciones escatológicas de la secta y de sus concepciones angelológicas. Las especulaciones sobre la figura de Melquisedec en ambientes cristianos y gnósticos adquieren una nueva perspectiva a la luz de nuestro texto. Aunque la tradición sobre Melquisedec de Heb 7 tiene una base distinta de la que refleja el fragmento de Qumrán, la exaltación de este personaje sobre los demás seres angélicos, su presentación como juez y redentor, su función en la lucha escatológica y su encuadramiento en las perspectivas sacerdotales del Testamento de Leví 17-18 y del último jubileo de 4Q 180-181 proporcionan elementos de comprensión no desdeñables para los estudiosos del Nuevo Testamento.

La copia [17] de 11Q Melch está datada por el editor en la época herodiana. Milik prefiere situarla entre los años 75-50 a. C. En todo caso, podemos situarla tranquilamente en el siglo I a. C. y postular incluso un original anterior. Una datación más precisa del original envuelve demasiados elementos hipotéticos e imprecisos como para ser de utilidad.

[15] Cf. J. Carmignac, *art. cit.*, 360-362.

[16] Cf. 2,12.17. Otros lugares en los que la reconstrucción del término parece imponerse son 2,2.4.

[17] La corrección supralinear de la mencionada columna 1, que se continúa en el margen, hace pensar más bien en una copia que en el original.

VIII. SALMOS APOCRIFOS

En este apartado nos limitaremos a las composiciones, conocidas ya en antiguas versiones o totalmente nuevas, que han aparecido en manuscritos de Qumrán que contienen el Salterio masorético. Otras composiciones hímnicas, como 1QH, las colecciones de oraciones litúrgicas de la Cueva 1, los distintos manuscritos de 4Q Dibrê ham-Me'orot, publicados por Baillet (= 4Q 504) o por publicar en DJD VII (= 4Q 505-506), o la Liturgia angélica publicada por J. Strugnell, han sido ya previamente discutidas [1]. Otros documentos como las colecciones de plegarias (4Q 507-512) y el importantísimo material hímnico de la Cueva 4, que J. Strugnell publicará en dos volúmenes de DJD [2], son tan imperfectamente conocidos por el momento que es más prudente esperar hasta que los textos sean publicados.

Esta delimitación del tema tiene la ventaja de reducir los textos en cuestión a un grupo relativamente homogéneo y con una importante característica común: se trata de composiciones que circulaban unidas a los salmos del Salterio canónico, pero que, por un motivo u otro, quedaron fuera del mismo. Tiene además la ventaja de reducir el grupo a proporciones manejables y de estudiar únicamente materiales ya publicados. Fuera de nuestra perspectiva queda, pues, una comparación de estos materiales con el resto de los materiales hímnicos de Qumrán, especialmente 1QH, así como los complicados y discutidos problemas de la formación y canonización del Salterio masorético [3].

Así delimitado, el material de este apartado se encuentra en cuatro manuscritos, tres procedentes de la Cueva 11 y uno de la Cueva 4.

[1] Cf. *supra*, p. 132.

[2] Contienen, entre otros materiales, al menos cinco nuevas copias que completan 1QH, así como otra serie de obras hímnicas de carácter diverso: liturgias angélicas, salmos de Josué...

[3] Un ejemplo de estudio comparativo de los distintos materiales poéticos puede verse en S. Holm-Nielsen, *Religiöse Poesie des Spätjudentum*, en ANRW II (Principat 19/1; Berlín 1980) 152-186, que compara la tradición sálmica del AT con la de los apócrifos, las *Hodayot* de Qumrán y los Salmos de Salomón y proporciona una buena bibliografía.

— *4Q Ps^{f}*, cols. 7-10. Manuscrito copiado con una escritura hasmonea tardía, de la mitad del s. I a. C. Publicado parcialmente por Starcky [4].
— *11Q Ps^{a}*, cols. 18-19; 21-22; 24; 26-28. Manuscrito copiado con una escritura herodiana tardía, de la primera mitad del s. I d. C. Publicado por Sanders [5].
— *11Q Ps^{b}*, frag. *a* y *b*. Manuscrito con el mismo tipo de escritura que el precedente, de la primera mitad del s. I d. C., pero de distinta mano. Publicado por Van der Ploeg [6].
— *11Q PsAp*, frag. A + cols. 1-4. Manuscrito de escritura herodiana del s. I d. C. Publicado por Van der Ploeg [7].

Estos cuatro manuscritos nos han conservado un total de diez composiciones [8], que trataremos independientemente, agrupándolas en dos grandes divisiones: 1) Composiciones conocidas previamente en antiguas versiones, y 2) Nuevos textos.

Las composiciones previamente conocidas se encuentran todas en 11Q Ps^{a}. Las nuevas han aparecido en uno o en varios de los cuatro manuscritos citados [9].

[4] J. Starcky, *Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumrân (4Q Ps^{f} vii-x)*: RB 73 (1966) 353-371.

[5] J. A. Sanders, DJD IV, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11Q Ps^{a})*. El mismo Sanders hizo una publicación más completa que la oficial, puesto que incluye el frag. E del mismo manuscrito adquirido y publicado por Y. Yadin, *Another Fragment (E) of the Psalms Scrolls from Qumran Cave 11 (11Q Ps^{c})*: «Textus» 5 (1966) 1-10, en *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca, N. Y., 1967).

[6] J. van der Ploeg, *Fragments d'un manuscrit de psaumes de Qumrân (11Q Ps^{b})*: RB 74 (1967) 408-412, pl. XVIII. Los otros fragmentos del manuscrito contienen restos de Sal 141, 133 y 144 (en este orden).

[7] J. van der Ploeg, *Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11Q PsAp^{a})*, en *Hom. K. G. Kuhn* (Gotinga 1971) 128-139, pl. II-VII. Sal 91, que constituye el final del manuscrito, fue publicado previamente por el mismo Van der Ploeg, *Le psaume XCI dans un recension de Qumrân*: RB 72 (1965) 210-217, pl. VIII-IX.

[8] Considerando como una unidad las distintas composiciones de 11Q PsAp^{a} y sin incluir el texto en prosa que enumera las composiciones de David de 11Q Ps^{a}; cf. *infra*, pp. 268ss.

[9] La existencia de dos bibliografías completas, hasta 1974, nos dispensa de ofrecer aquí una lista de los trabajos aparecidos hasta esa fecha. El lector puede hallarlos en J. Magne, *Recherches sur les Ps. 151, 154 et 155. Bibliographie Chronologique*: RQ 8 (1972-75) 503-507, y J. A. Sanders, *The*

1. *Composiciones conocidas*

Sal 151 A+B

Contiene el original hebreo de dos salmos conocidos, en una forma abreviada y fusionados en uno solo, como Sal 151 de los LXX. De esta forma griega dependen las demás versiones exis-

Qumran Psalms Scrolls (11Q Ps[a]) Reviewed, en *Hom. E. A. Nida* (La Haya 1974) 79-99.

Con posterioridad han aparecido los estudios siguientes: P. Auffret, *Structure littéraire et interprétation du Psaume 151 de la Grotte 11 de Qumrân:* RQ 9 (1977-78) 163-188; íd., *Structure littéraire et interprétation du Psaume 155 de la Grotte 11 de Qumrân:* RQ 9 (1977-78) 323-356; íd., *Structure littéraire et interprétation du Psaume 154 de la Grotte 11 de Qumrân:* RQ 9 (1977-78) 513-545; íd., *Structure littéraire de l'Hymne à Sion de 11Q Ps[a] xxii, 1-15:* RQ 10 (1979-82) 323-356; J. M. Baumgarten, *Perek Sirah, an Early Response to Psalm 151:* RQ 9 (1977-78) 575-578; J. Carmignac, *Nouvelles précisions sur le Psaume 151:* RQ 8 (1972-75) 593-597; F. M. Cross, *David, Orpheus, and Psalm 151,3-4:* BASOR 231 (1978) 69-71; A. Dupont-Sommer, *Le mythe d'Orphée aux animaux et ses prolongements dans le judaïsme:* AcNazLinc 372 (1975) cuad. 214, pp. 1-14; A. Ehrhardt, *Ein Busspsalm aus Toten Meer-Rollen und seine Verwandten* (Marburger Studien; Berlín 1977) 15-32; M. la Fargue, *The Jewish Orpheus: a new reading of a Jewish mystical Hymn from the Hellenistic Period* (SBL 1978 SemPap II; Missoula 1978) 137-143; M. J. Homan, *A Comparative Study of the Psalter in the Light of 11Q Ps[a]:* Westminster ThJournal 40 (1977-78) 116-129; J. Magne, *Le Psaume 154:* RQ 9 (1977-78) 95-102; íd., *Le Psaume 155:* RQ 9 (1977-78) 103-111; íd., *«Seigneur de l'Univers» ou David-Orphée? Défense de mon interprétation du Psaume 151:* RQ 9 (1977-78) 189-196; T. Muraoka, *Sir 51,13-30: An Erotic Hymn to Wisdom?:* JStJ 10 (1979) 166-178; M. Philonenko, *David humilis et simplex. L'interprétation essénienne d'un personage biblique et son iconographie:* CRAI (1977) 536-548; J. A. Sanders, *Text and Canon: Concepts and Method:* JBL 98 (1978) 5-29; P. W. Skehan, *A Liturgical Complex in 11Q Ps[a]:* CBQ 35 (1973) 195-205; íd., *Jubilees and the Qumran Psalter:* CBQ 37 (1975) 343-347; íd., *Again the Syriac Apocryphal Psalms:* CBQ 38 (1976) 143-158; íd., *Qumran and Old Testament Criticism*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 163-182; M. Smith, *Psalm 151, David, Jesus, and Orpheus:* ZAW 93 (1981) 247-253; J. Starcky, *Le Psaume 151 des Septante retrouvé à Qumrân:* «Le monde de la Bible» 6 (1979) 8-10; R. Stehly, *David dans la tradition islamique à la lumière des Manuscrits de Qumrân:* RHPhR 59 (1979) 357-367; S. Strelcyn, *Le Psaume 151 dans la tradition éthiopienne:* JSS 23 (1978) 155-170; M. Weinfeld, *Traces of Kedushat Yozer and Pesukey de-Zimra in the Qumran Literature and in Ben Sira:* «Tarbiz» 45 (1975-76) 15-26 (en hebreo).

tentes: latina y siríaca. Una comparación del texto griego con el texto hebreo recuperado en 11Q Ps[a] 28,3-14 muestra claramente que la traducción griega fue hecha sobre un texto que había fusionado ya ambos salmos, es decir, que el nuevo texto no representa la base del texto griego, sino un estadio previo, más completo e interesante. Muestra igualmente que todos los elementos del texto griego se hallan ya presentes en el texto hebreo.

Sal 151 A

El primero de los dos salmos se ha conservado en su totalidad y forma un poema completo (11Q Ps[a] 28,3-12). Coincide con los versículos 1-5 del texto griego y con los correspondientes del salmo I siríaco. Se trata de un midrás poético de 1 Sm 16,1-13, que nos dice cómo un simple pastor, David, ungido por Samuel, llega a ser rey de Israel. El poema se divide fácilmente en dos partes si nos atenemos al contenido y al ritmo. La parte primera (líneas 3-8), describe a David como pastor y músico que da gloria a Dios; la segunda (líns. 9-12) dice cómo Dios envió al profeta Samuel para ungirlo, prefiriéndolo a sus hermanos y haciéndolo rey de su pueblo [10].

El salmo va precedido del título: «Aleluya de David, hijo de Jesé». Aleluya, en el Salterio de Qumrán, designa un tipo concreto de salmos, como 146-150. Un título parecido aparece en los manuscritos siríacos dependientes de la obra de Elías de Anbar: «Acción de gracias de David». Por el contrario, los LXX, la Vetus Latina y otros manuscritos siríacos introducen Sal 151 con estas palabras: «Este salmo, aunque fuera del número (ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ), es auténticamente davídico (ἰδιόγραφος εἰς Δανειδ), cuando combatió él solo con Goliat». La ausencia en Qumrán de la designación del salmo como autógrafo de David, así como la designación de su carácter supernumerario, nos indican claramente que en Qumrán no existía duda alguna sobre el origen davídico del mismo ni sobre su posición en el Salterio aceptado. Más interesante es la última indicación que hace referencia a los vv. 6-7 del texto griego (ausentes del salmo hebreo) y nos introduce de lleno en el segundo de los salmos conservados: 151 B.

[10] Para detalles sobre los problemas planteados por el texto hebreo, distintas formas de comprenderlo, carácter órfico..., cuya discusión está aquí fuera de lugar, el lector puede ver la bibliografía citada en la nota precedente.

Sal 151 B

Por desgracia, la casi totalidad del segundo salmo (151 B) (11Q Ps[a] 28,13-14) se ha perdido con la parte inferior de la columna [11]. Pero lo conservado, aunque poco, parece suficiente para suponer que el segundo salmo era un desarrollo midrásico de 1 Sm 17, que incluye el combate de David con Goliat, al que se refiere la última indicación del título de Sal 151 en los LXX, y que es el tema de los vv. 6-7. A esto alude el título (11Q Ps[a] 28,13), conservado casi en su totalidad: «Comienzo de la hazaña de David después que le ungió el profeta de Dios», y las pocas palabras conservadas en las líneas 13 y 14, entre las que destaca la mención de un filisteo que profiere amenazas [12]. El resto se ha perdido irremediablemente y, a la vista de las diferencias entre el texto hebreo y el texto griego de Sal 151 A, es arriesgado intentar reconstruir el contenido de Sal 151 B basándose en la parte conservada en las versiones.

Sal 154

Este salmo era conocido hace tiempo como salmo II dentro del conjunto de los cinco salmos siríacos apócrifos (que contienen también Sal 151 y 155) incluidos en la obra teológica del obispo Elías de Anbar († hacia 940), titulada *k[e]taba d[e]durrasa* (Libro del estudio) y conservada en ocho copias. La existencia de estos salmos fue señalada ya en el s. XVIII por J. S. Assemani [13], y fueron publicados repetidamente en los ss. XIX y XX [14]. La denominación de Sal 154 es la que aparece en el más antiguo (s. XII) y más importante manuscrito (12t4, Bagdad), el cual ha proporcionado

[11] De los 25/26 cm. del manuscrito original, sólo se han conservado 15/17 cm. por columna; cf. DJD IV, 4-5.

[12] Otros autores, como Moraldi, *I Manoscritti di Qumran* (Turín 1971) 494, prefieren considerar el *incipit* como la conclusión del salmo precedente y de todo el Salterio, lo cual explicaría que haya sido separado por media línea en blanco. Pero esta explicación no sólo hace imposible la relación con los LXX y el texto siríaco, sino que deja sin explicar la mención del filisteo.

[13] En su *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum Catalogus* I, 3 (1759) 385-386.

[14] Las distintas ediciones de que han sido objeto pueden hallarse en A. S. van der Woude, *Die fünf syrischen Psalmen* (JSHRZ VI/1; Gütersloh 1974) 37.

la base para la edición crítica de Leiden [15]. Es un manuscrito bíblico e incluye los cinco salmos citados al final del Salterio masorético con la numeración que nosotros seguimos [16].

La col. 18 de 11Q Ps[a] nos ha conservado la casi totalidad del salmo. Falta el comienzo, dos versículos perdidos en la parte inferior de la col. 17 y los dos versículos finales, perdidos en la parte inferior de la col. 18. El texto hebreo recuperado es, sin lugar a dudas, la base de la traducción siríaca, en general fiel a su original, lo que permite reconstruir sin demasiada dificultad los fragmentos perdidos.

Si el texto en sí no presenta demasiados problemas, éstos surgen a la hora de determinar la estructura, género literario, época y medio ambiente en el que fue compuesto el salmo. En la versión siríaca, tanto Sal 154 como Sal 155 van precedidos de un título que atribuye ambas composiciones a Ezequiel, según el manuscrito 12t4. Los manuscritos dependientes de la obra de Elías de Anbar atribuyen a Ezequías Sal 154 y dan como título de Sal 155: «Cuando el pueblo obtuvo de Ciro el permiso de regresar a su país». En el manuscrito de Qumrán, el comienzo de Sal 154 se ha perdido, pero Sal 155 no lleva título alguno, y todo hace suponer que ambos eran considerados como obra de David.

De hecho, en la col. 17,16, al final de Sal 145, aparecen las palabras: «esto, como memorial...», que parecen contener el comienzo de una *subscriptio* del salmo bíblico, la única existente en un manuscrito bíblico del Salterio. Esta *subscriptio* perdida separaba Sal 145, atribuido a David, de nuestro Sal 154; pero, más que para diferenciar las dos composiciones, sirve para subrayar la identidad del tema central de ambas. El texto en prosa, insertado en la col. 17, y que enumera las composiciones de David, refuerza esta impresión. Este interesante texto, separado por dos amplios márgenes del texto de 2 Sm 23,7, que narraba las últimas palabras de David, y de Sal 140, que le sigue, nos dice que David compuso 3.600 salmos y otra serie de cánticos [17], hasta un total

[15] Realizada por W. Baars, en *Vetus Testamentum Syriace* IV/6 (Leiden 1972).

[16] El otro único manuscrito bíblico (19d1 Berlín) que los contiene es del s. XIX y ha tomado por base los de la obra de Elías de Anbar, situándolos después de los libros proféticos del AT.

[17] Especificados del modo siguiente: 364 «cánticos para cantar ante el altar, sobre la ofrenda perpetua de cada día del año» (líns. 5-6); 52 cánticos para la ofrenda del sábado (lín. 7); 30 cánticos para las ofrendas de las fiestas, grandes asambleas y día de la Expiación (lín. 8). Un total, pues, de

de 4.050, y subraya la sabiduría de David, lo que permite poner bajo su nombre composiciones sapienciales como este Sal 154.

El núcleo de Sal 154 está formado por un poema sapiencial, que comprende las líneas 3-6 y 10-13 de 11Q Ps[a] 18, en honor de la sabiduría personificada como una mujer, a la que se menciona en la lín. 3 y a la que se refieren los pronombres femeninos en tercera persona de toda la sección. Estos elementos forman un todo homogéneo y podrían haber circulado independientemente. Mezclado con este poema sapiencial, Sal 154 contiene los restos de un himno del tipo «invitación a la oración», al que pertenecen el comienzo y el final del salmo, así como la parte comprendida en las líneas 6-10 de 11Q Ps[a] 17, y que parece orientado a fomentar un culto de alabanza equivalente al de los sacrificios del templo (líns. 8-10).

Ya antes de la publicación de 11Q Ps[a], y basado únicamente en el texto siríaco, M. Delcor [18] había postulado un origen esenio para este y los otros salmos siríacos. Es cierto que una serie de expresiones y de ideas del «himno de invitación a la alabanza» encuentran en Qumrán buenos paralelos, pero es igualmente cierto que, tanto en el poema sapiencial como en el himno, no aparecen elementos típicamente qumránicos y el lenguaje es puramente bíblico. Aunque el análisis de las expresiones utilizadas no ofrece resultados concluyentes en cuanto al *Sitz im Leben* original, podríamos suponer su origen en círculos hasídicos o preesenios [19]. Aún más: la unión de ambos elementos y la introducción de las líneas 7-8 del texto siríaco (1-2 de 11Q Ps[a]), así como la mención de la «asamblea de los muchos» en el texto siríaco (lín. 1, no conservada en Qumrán), pudieron perfectamente ser obra de un miembro de la comunidad de Qumrán. Esto explicaría la presencia de la expresión *hbbyrw yḥd* (lín. 1) y el marcado carácter sectario de la expresión del texto siríaco, al mismo tiempo que su inserción en el conjunto atribuido a David [20].

446 cánticos (lín. 9), a los que añade cuatro «sobre los endemoniados» *(hpgwʿym)* (lín. 10), con lo que alcanza el total de 4.050 (lín. 10): «todos ellos compuestos proféticamente, como le había concedido el Altísimo».

[18] M. Delcor, *Cinq Psaumes Syriaques Esséniens:* RQ 1 (1958-59) 85-102, estudio reeditado con algunas modificaciones en *Les Hymnes de Qumrân* (París 1962) 299-319.

[19] *qhl ḥsydym* (cf. Sal 149,2), mencionada en la lín. 10, y las ideas del himno (líns. 7-10) corresponden a temas familiares en Qumrán.

[20] Una comprensión semejante del proceso de formación del texto del salmo 154 es defendida por J. Magne, *Le Psaume 154:* RQ 9 (1977-78)

Sal 155

Sal 155, conocido previamente como Sal III del conjunto siríaco, aparece en 11Q Ps[a] 24,3-17, debidamente separado de Sal 144, que le precede. Una comparación con el texto siríaco nos prueba que sólo tres versos (un par de líneas) se han perdido en la parte inferior de la columna en que empezaba Sal 142, cuya parte final se encuentra en la columna siguiente. Como en el caso de Sal 154, el texto hebreo recuperado ha desautorizado la hipótesis —fundada en el texto siríaco— que hablaba de un origen esenio. El texto recuperado es totalmente bíblico en el tono y en las expresiones. Un elemento que no aparecía en la versión siríaca es el carácter acróstico de buena parte del salmo. A partir de la línea 8, el texto está construido en dísticos equivalentes, cada uno comenzando con una de las letras del alefato, de *he* a *lamed*. Problemas de espacio desaconsejan suponer que el acróstico continuaba hasta completar todas las letras del alefato[21]. Tampoco el comienzo del salmo presenta un carácter de acróstico, al menos aparentemente[22].

Esta diversidad de técnica literaria dentro del salmo conservado nos lleva a pensar que la forma en que lo conocemos a través del texto de Qumrán no es la original, sino una forma resultante de ciertas modificaciones. A la misma conclusión nos inclina el estudio de su género literario. Ya Noth distinguía en el texto siríaco una «lamentación» incluida en un «canto de acción de gracias», según la terminología de los géneros literarios comunes en los salmos bíblicos[23]. Magne[24] va más lejos y supone que un redactor habría unido dos salmos independientes: uno de penitencia, acróstico de *alef* a *kaf*, y otro de acción de gracias no alfabético. Pero así como el elemento acróstico me parece haber go-

95-102. Sobre las afinidades qumránicas del texto, cf. J. A. Sanders, ZAW 76 (1964) 57-75; DJD IV, 66-70, y el *art. cit.* de M. Delcor, así como su trabajo *Zum Psalter von Qumran:* BZ 10 (1966) 15-29.

[21] O suponer que la versión siríaca es defectuosa, cosa improbable vista la correspondencia en el texto conservado.

[22] Pero véase la opinión contraria de P. Skehan, *A Broken Acrostic and Psalm 9:* CBQ 27 (1965) 1-5, quien cree poder encontrar también los versos correspondientes a la letra *alef* y demás hasta la *dalet*.

[23] Aunque el «lamento del justo falsamente acusado» (líns. 3-27 del texto siríaco) se extiende entre la parte acróstica y la no acróstica, lo mismo que la «acción de gracias individual».

[24] Cf. *Le Psaume 155:* RQ 9 (1977-78) 103-111.

zado de existencia autónoma, no veo razones suficientes para afirmar la existencia autónoma de los elementos no acrósticos. Y menos aún para postular[25] que la unión fue hecha por el mismo redactor que unió los distintos elementos de Sal 154.

Eclo 51,13ss

El cuarto de los salmos previamente conocidos —recuperado en 11Q Ps[a] 21,11-17; 22,1— corresponde al segundo de los cánticos atribuidos a Ben Sira que figuran después del epílogo de su libro en el cap. 51: ocupa los vv. 13-30. El poema era previamente conocido no sólo en la versión griega de los LXX y las traducciones latina y siríaca, sino también en su forma hebrea gracias a los fragmentos de la geniza de El Cairo publicados por S. Schechter y C. Taylor. En este caso, el texto hebreo de la geniza es sensiblemente diferente del encontrado en Qumrán, hasta el punto de dar pie a pensar que se trata de una retraducción hecha a partir de la versión siríaca, aunque es igualmente posible que las diferencias hayan surgido en el largo proceso de transmisión subyacente al texto de la geniza. En todo caso, 11Q Ps[a] nos ha proporcionado un texto más antiguo y más interesante que los otros conocidos. En nuestro manuscrito aparece a continuación de Sal 138 y precediendo a una nueva composición apócrifa: el Apóstrofe de Sión (col. 22). Del texto del poema se nos han conservado sólo siete líneas en la col. 21 y dos palabras en la col. 22. El texto corresponde a la primera parte del poema, 51,12-20 del texto griego. Falta en nuestro texto la segunda parte (vv. 20-30), en la que el maestro exhorta a sus discípulos a seguir su ejemplo y a desposarse, como él, con la sabiduría desde la juventud. El hecho de que las dos palabras conservadas al comienzo de la columna 22 coincidían con el texto griego del final del poema y el cálculo del espacio perdido al final de la col. 21 nos prueban que el poema había sido copiado en su totalidad.

El primer detalle que resalta al examinar el texto de Qumrán es su carácter acróstico, que en el texto conservado va de *alef* a *kaf*[26]. Otro detalle importante, evidente en una primera compa-

[25] Así Magne, *art. cit.*, 106.

[26] El carácter de acróstico había sido ya descubierto por G. Bickell, ZKTh 6 (1882) 326-330, sobre la base de su retroversión del texto siríaco. El manuscrito de la geniza ha perdido este carácter, indicio de las modificaciones que ha sufrido el texto en el proceso de transmisión.

ración del texto hebreo con el griego es que este último ha revisado y corregido sistemáticamente las numerosas alusiones e imágenes eróticas del himno, dándole un carácter púdico y puritano muy distinto del hebreo [27]. En esta línea de revisión puritana debe explicarse, a mi juicio, la presencia de σοφία en el texto griego (51,13.17), o la ausencia de *ḥokma* en el texto hebreo, que no menciona a la sabiduría, sino que utiliza siempre el pronombre femenino de tercera persona. A pesar de esta ausencia resulta indudable que el poema es un himno a la sabiduría, presentada como una mujer hermosa. El poema describe las relaciones del autor con la sabiduría como una asociación íntima y física entre un hombre y una mujer. Cuando él era niño, ella fue su nodriza y su maestra, hasta llegar a ser la amante de su época de madurez. A pesar del carácter claramente erótico de algunas de las expresiones utilizadas, no se trata de un poema profano, un poema de amor adaptado a un nuevo contexto. El lenguaje y las expresiones utilizadas son puramente bíblicas, y el poema como tal se inspira en poemas sapienciales semejantes del libro de los Proverbios [28].

Así, pues, el manuscrito de Qumrán nos proporciona un texto no sólo más antiguo, sino superior a los conocidos y más cercano al original. Además prueba que el poema tuvo una existencia independiente del contexto de Ben Sira en que nos era conocido. Nos muestra también que la versión griega ha modificado el lenguaje y el contenido erótico de la parte conservada en Qumrán, explicitando al mismo tiempo el carácter sapiencial de la composición.

2. *Nuevos textos*

a) Petición de liberación.

Ocupando la totalidad de la parte conservada de la col. 19 de 11Q Ps^{a}, hallamos una composición previamente desconocida. La misma composición ha aparecido en el manuscrito 11Q Ps^{b}, fragmentos *a* y *b*. El texto de este segundo manuscrito, que con-

[27] El primero en subrayar el carácter erótico del texto qumránico fue el editor Sanders, DJD IV, 79-85, y con más detalle en *The Dead Sea Psalms Scroll*, op. cit., 112-117. Aunque algunas de sus interpretaciones son forzadas, el carácter erótico de otras muchas me parece evidente; cf. T. Muraoka, *Sir 51,13-30: An Erotic Hymn to Wisdom?*: JStJ 10 (1979) 166-178.

[28] El mismo Eclo 14,20-15,8 ofrece un perfecto paralelo.

tiene también restos de los salmos 141, 133 y 144[29], no añade más que tres palabras nuevas, que se hallaban probablemente en la última línea de la col. 18 en el texto correspondiente de 11Q Ps^a. El resto del texto de 11Q Ps^b, muy fragmentario, sólo añade algunas variantes ortográficas sin mayor interés. A pesar de ello, esta segunda copia es importante porque prueba que la unión de composiciones apócrifas y salmos canónicos no es una peculiaridad de 11Q Ps^a (como tampoco lo es el orden en que los salmos son copiados), sino que refleja una práctica normal en Qumrán. El salmo, que comenzaba ciertamente en la col. 18, como lo prueba la copia de 11Q Ps^b, reutiliza en su primera parte el motivo familiar de que los muertos no pueden alabar a Dios: sólo los vivos pueden proclamar su alabanza. El tema continúa con una acción de gracias del autor por haber sido librado de la muerte.

> «Por mis pecados estuve a punto de morir
> y mis iniquidades me vendieron al *šeol*.
> Pero tú, Yahvé, me has salvado
> según la muchedumbre de tu misericordia
> y según la multitud de tu justicia» (líns. 9-10).

A partir de la lín. 13ss comienza el motivo que ha dado título a la composición: la petición del salmista para que Dios perdone sus pecados y le libre de Satán. Las líns. 14-16 son interesantes porque recuerdan temas familiares en Qumrán (1QS 3-4), pero utilizan un vocabulario un tanto diferente:

> «No dejes que Satán domine sobre mí,
> ni ningún otro espíritu impuro.
> Que ni el dolor ni la inclinación mala
> tomen posesión de mis huesos» (líns. 15-16).

Por lo demás, el salmo es completamente bíblico en su vocabulario, forma y contenido, y algunos de sus versos no son más que paráfrasis de los textos bíblicos. Esto hace imposible datar la composición o atribuirla a un medio ambiente concreto. Los paralelos con 1QS y 1QH 3,22-23 hacen que su presencia en estos manuscritos de Qumrán se encuentre plenamente justificada, aunque no podamos afirmar que se trata de una composición sectaria.

[29] En este orden, coincidiendo, por tanto, con la col. 22 de 11Q Ps^a.

b) Himno a Sión.

La segunda de las nuevas composiciones apócrifas de 11Q Ps[a] ocupa la col. 22. Afortunadamente en este caso, el manuscrito nos ha conservado el himno en su totalidad. Esto es evidente no sólo porque el poema se halla inserto entre otras dos composiciones (el final del texto de Eclo 51,30, lín. 1, y Sal 93, líns. 16-17), sino porque está construido en forma de acróstico, y éste se encuentra completo. El poema se nos ha conservado además en otra copia. Aunque no completa, es muy interesante por estar escrita con una grafía semicursiva de la época hasmonea, de mediados del siglo I a. C., mucho más antigua, pues, que 11Q Ps[a]. Se trata de un pequeño fragmento con restos de cuatro líneas, correspondientes al comienzo del Himno a Sión, y de una columna que nos ha conservado el final del himno a partir de la lín. 10 de 11Q Ps[a], o de la letra *mem* del acróstico.

En la edición preliminar de Starcky han recibido la designación de 4Q Ps[f] 7 y 8, respectivamente. Esta segunda copia, además de proporcionarnos un testigo más antiguo del texto, nos permite observar la evolución sufrida por el mismo, evolución que es contraria a lo que podría esperarse. En efecto, 11Q Ps[a] no nos ha conservado un texto más corrompido que el de 4Q Ps[f], sino más literario. El lenguaje del Himno a Sión, tal y como aparece en 4Q Ps[f], está marcado por el influjo de la lengua hablada, el arameo [30]. Se halla, sin duda, más próximo al original. 11Q Ps[a], por su parte, ha depurado el lenguaje aproximándolo al modelo del idioma bíblico, aunque no con completa coherencia [31].

El himno continúa la tradición de los poemas bíblicos dedicados a Sión: Is 54,1-8; 60,1-22; 62,1-8, y se inspira muy especialmente en Is 66,10-11. Estudiando el texto se puede deducir [32] que el himno alude a una situación histórica precisa: la violencia que reinaba en Jerusalén después del asesinato de Onías III y la sucesión en el sumo sacerdocio de Jasón, Menelao y Alcimo [33]. De hecho, en el Himno a Sión se describe «una situación difícil. Dentro de sus muros (de Jerusalén) reina la violencia, la mentira y la

[30] Por ejemplo, *znh* por *zh;* sufijo femenino en *ky* (*ʿlyky,* 8,13), alternancia de *s* por *š*...

[31] Por ejemplo, *nkbdym,* con el sentido que tiene en los textos angelológicos de Strugnell y en 1QH: Glorias; *ttbʿk*...

[32] M. Delcor, *L'Hymne à Sion du rouleau des Psaumes de la Grotte 11 de Qumrân:* RQ 6 (1967-68) 71-88.

[33] *Art. cit.,* 87.

iniquidad. Fuera está rodeada, quizá incluso sitiada por los enemigos. Un grupo de judíos fieles a la ley, designados como 'los piadosos', los 'preferidos', 'los perfectos', desean de todo corazón la salvación de Sión, por la que no cesan de lamentarse. Al parecer, se hallan fuera de la ciudad y se distinguen de los 'hijos de Sión', que son los habitantes de la ciudad santa» [34]. Este grupo se identificaría con el de los asideos, lo cual permitiría situar la composición del himno en una época preesenia. De todos modos, esta reconstrucción podría parecer problemática. En el centro del poema está la afirmación de que nadie perece injustamente:

«¿Quién ha perecido siendo justo,
o quién ha sido salvado en su iniquidad?
El hombre es examinado según su camino;
cada uno es recompensado según sus acciones» (líns. 9-10).

En esto se funda la esperanza de Sión (líns. 8-9). De ahí que el verdadero peligro que le acecha es la impiedad en su interior:

«Purifica la violencia de tu interior,
que la mentira y la iniquidad sean extirpadas de ti» (líns. 6-7).

Así, no sólo

«tus hijos se regocijarán dentro de ti
y tus preferidos se unirán a ti» (lín. 7),

sino que

«alrededor de ti tus enemigos son suprimidos
y todos los que te odian son dispersados» (líns. 10-11).

Por eso el deseo más profundo del salmista es

«que tú obtengas una justicia eterna
y recibas la bendición de los Gloriosos» (lín. 13).

El Himno a Sión se inscribe naturalmente en las perspectivas bíblicas citadas. La forma distinta y más antigua de 4Q Ps[f] lleva a suponer que circulaba independientemente del contexto en que

[34] *Art. cit.*, 85-86.
[35] *Art. cit.*, 83-84, 88.

lo sitúa 11Q Ps[a]. Si, como hemos sugerido [35], las palabras «acepta la visión dicha a tu propósito, un sueño de profetas pedido por ti» [36] son una referencia a Dn 9,24 (las setenta semanas que llevan a la «justicia eterna» no sólo al pueblo, sino a la «ciudad santa»), tendríamos aquí un término *post quem* para fijar la composición del poema. En todo caso, ningún indicio del mismo poema nos lleva a considerarlo como una composición propia de la secta de Qumrán, en la que las especulaciones sobre la nueva Jerusalén estaban muy desarrolladas.

c) Himno al Creador.

En la columna 26 de 11Q Ps[a] y a continuación de Sal 149 y 150 aparece una nueva composición hímnica previamente desconocida y conservada casi por completo. El texto ocupa las líneas 9-15. El final de la columna ha desaparecido, como en el resto del manuscrito. Pero la necesidad de calcular unas ocho líneas para el texto de 2 Sm 23,1-7 (las últimas palabras de David), que concluyen en la columna siguiente, nos permite suponer razonablemente que sólo un par de líneas de la composición original se han perdido [37].

Se trata de un himno sapiencial de alabanza al Creador, compuesto como un apéndice a Sal 149-150, cuyas expresiones reutiliza y combina [38]. Los primeros versos tienen paralelos en 1QH y 1QS, mientras que las últimas líneas conservadas (13-15) dependen claramente de Jr 10,12-13 y paralelos, como señala certeramente el editor. La parte más interesante del himno, y en la que puede percibirse el pensamiento del autor, es la comprendida entre las lín. 11-13, que pueden traducirse así:

> «El separó la luz de las tinieblas,
> la aurora la fijó con el conocimiento de su corazón.
> Entonces todos sus ángeles lo vieron y cantaron,
> pues él les mostró lo que no conocían;
> recubrió las montañas con productos,
> alimento perfecto para todos los vivientes».

[35] Según la expresión de 4Q Ps[f] 8,13-14, algo diferente de la utilizada por 11Q Ps[a].

[37] Así, ya P. Skehan, *A Liturgical Complex in 11Q Ps[a]*: CBQ 34 (1973) 195-205, espec. 202-204.

[38] Cf. la prueba detallada en el artículo de Skehan, p. 203.

Estas líneas tienen un claro eco en 1QH, especialmente en 1QH 13,8-11, donde los ángeles presencian la actividad creadora de Dios. Pero aún más interesante es el paralelo, aducido por Skehan[39], de Jub 2,2-3. Allí, el ángel de la presencia, concluye el relato de la creación, «(creó...) las tinieblas, la tarde y la noche, y la luz, el día y la aurora[40], que había preparado con el conocimiento de su corazón». Skehan ha probado convincentemente que Jubileos cita el Himno al Creador. Este hecho, además de darnos un término *ante quem* para la composición del himno y una indicación importante para situar su origen, aclara el interés del autor: centrándose en la creación como separación de la luz y las tinieblas, acentúa la función de los ángeles como testigos y cantores de las obras de Dios y propone en su alabanza un modelo al que Israel deberá asociarse en una liturgia finalmente única. Son temas familiares en el pensamiento de la secta y sitúan el himno en el marco de otros escritos sectarios como 1QS y 1QH.

d) Himno escatológico.

Unas diez breves líneas de la col. 9 de 4Q Ps^{f} nos han conservado parte de una nueva composición, que el editor designa simplemente como Salmo Apócrifo B. La obra original debía de ser bastante más amplia. Unas 12 líneas se perdieron con la parte inferior de la col. 8, donde seguían al texto del Himno a Sión, cuando el rollo fue seccionado por medio en la antigüedad. Otra parte se perdió con el final de la col. 9, pero su extensión es imposible de determinar, ya que ignoramos si ocupaba toda la columna o si la composición siguiente comenzaba en esa parte perdida. Dado que el texto conservado es breve, lo traducimos por completo:

4 ... numerosos... y que alaben
5 el nombre de Yahvé. Porque él viene a juzgar
6 todas las cosas, a aniquilar a los malvados
7 de la tierra; (y los hijos) de la iniquidad no
8 encontrarán (reposo. Darán) los cielos su rocío

[39] P. W. Skehan, *Jubilees and the Qumran Psalter:* CBQ 37 (1975) 343-347.

[40] Según el texto de la cita de Jubileos conservado en Epifanio: *De mensuris et ponderibus,* superior al de la versión etiópica.

9 y no habrá corrupción en sus fronteras. Y la tierra
10 (dará) su fruto a su tiempo, y no
11 fallarán sus productos; los árboles
12 frutales... de sus viñas, y no
13 engañarán sus fuentes. Comerán
14 los pobres y serán saciados los que temen a Yahvé.

Casi todas las expresiones tienen su paralelo en los salmos y en los profetas: Zacarías, Oseas, Isaías... Se trata, en realidad, de una auténtica pieza de lo que se ha dado en llamar «estilo antológico», que no es sino reutilización de materiales bíblicos preexistentes.

El texto conservado permite situar el salmo en la línea del último grupo de salmos del Salterio (Sal 90-150) y, más en concreto, en la perspectiva de los salmos del reino de Yahvé, en los que se afirma el juicio escatológico. Dado el carácter bíblico del texto, es imposible precisar su fecha de composición, pero nada obliga a postular una fecha tardía.

e) Himno a Judá.

Como el texto precedente, al que sigue en el manuscrito, este himno se ha conservado parcialmente en la col. 10 de 4Q Ps^{f}. Fue designado por el editor como Salmo Apócrifo C o Apóstrofe a Judá. En este caso se nos ha conservado el final de la composición, ya que en la lín. 15 comenzaba muy probablemente un nuevo salmo. El texto conservado puede traducirse así:

5 ... entonces exultarán juntos los cielos y la tierra.
6 Que se regocijen, pues, todas las estrellas del cre-
7 ¡Alégrate, Judá, alégrate! [púsculo.
8 ¡Alégrate y desborda de gozo!
9 Celebra tus fiestas, cumple tus votos, porque no hay
10 en tu interior ningún Belial. Alza tu mano,
11 refuerza tu diestra. He aquí que tus enemigos
12 perecerán y serán dispersados todos los que obran
13 el mal. ¡Y tú, Yahvé, por siempre!
14 ¡Tu gloria será por siempre jamás!

También esta composición está redactada en un estilo antológico que hace imposible precisar su origen. La secuencia: «Alégrate, Judá... Yahvé ha dispersado a tus enemigos», corresponde

perfectamente a la expresión de Sof 3,14-18, dirigida a Sión. La única expresión que podría aportar alguna indicación en cuanto al origen del salmo es la de las líns. 9-10: «porque no hay en tu interior ningún Belial». En el AT, Belial tiene normalmente un sentido genérico, mientras que en Qumrán (aun conservando en ciertos textos este mismo sentido) se utiliza a menudo con un significado personalizado, especialmente en CD y en la Regla de la Guerra. Pero el texto de Nah 2,1, estrictamente paralelo: «Celebra tus fiestas, Judá, guarda tus votos, porque no te atravesará más Belial», impide considerar la frase como original y darle ningún valor especial. Las demás expresiones son corrientes en los salmos.

f) Salmos contra los demonios.

En 1971, Van der Ploeg publicaba las primeras columnas de un manuscrito cuya parte final, que contiene a Sal 91, había dado a conocer previamente [41]. Sal 91 era ciertamente el último del manuscrito, ya que va seguido de una hoja de piel en blanco y conserva restos del sistema utilizado para atarlo a un soporte sobre el que se enrollaba. El salmo iba precedido de un número indeterminado de composiciones, una de las cuales, al menos, es atribuida ciertamente a David (col. 4,4).

Desgraciadamente, el manuscrito está muy deteriorado, tanto en la parte superior como en la inferior, lo que le da un aspecto característico de zigzag y hace que ninguna línea esté completa, por lo cual no sólo es imposible reconstruir ninguna columna, sino incluso saber el número exacto de composiciones contenidas en los fragmentos conservados. El material ocupa cuatro columnas y un fragmento independiente. A pesar de las lagunas del texto, estas composiciones son muy interesantes porque nos permiten vislumbrar algo de las concepciones demonológicas y mágicas, corrientes en el judaísmo posterior, pero insospechadas en una época tan antigua.

Resumamos los elementos más importantes. En la col. 1,2 se menciona a Salomón; en las líns. 3 y 4, a los demonios; en la línea 7 se habla de curación. En la col. 2 se trata de prodigios (lín. 3), del pecado (lín. 7) y de matar a una persona (lín. 9). En la col. 3 podemos leer una fórmula de maldición: Que Yahvé te

[41] Cf. J. van der Ploeg, *Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân:* RB 72 (1965) 210-217.

golpee para destruirte y en el ardor de su cólera envíe contra ti al angel cruel (líns. 4-5). En la lín. 7 se menciona el gran abismo, y en la lín. 8, el *šeol* más profundo. En la lín. 10 se hace referencia a la maldición de los padres. En la col. 4 se menciona a los endemoniados *(pgwʿym)* (lín. 2), y en el nuevo salmo de David, que comienza en la lín. 4, se lee: «Si el demonio Resef viene a ti durante la noche, le dirás: quién eres tú... (lín. 5). Tú eres tiniebla y no luz, maldad y no justicia» (líns. 7-8).

Estos elementos pueden parecer insuficientes. Pero si pensamos en el paralelo que proporcionan con los textos de fórmulas mágicas conocidos en siríaco, mandeo o incluso en hebreo de épocas posteriores, si tenemos en cuenta que en 11Q Ps[a] 27,10 se nos dice que «David compuso cuatro cánticos para recitar sobre los poseídos *(pgwʿym)*», que en la tradición posterior Salomón es asociado frecuentemente con la idea de dominar a los demonios e impedir su influencia[42], y que el mismo Sal 91, que cierra la colección, es utilizado en la tradición judía como un medio de defensa contra los demonios, comprenderemos la importancia de 11Q PsAp[a] y el hecho de que su editor proponga identificar estas composiciones con los cuatro mencionados «cantos de David».

Es de notar que, según Baillet[43], los manuscritos 4Q 510-511 contienen también una serie de cánticos «para expulsar a los malos espíritus», en los que se menciona asimismo a los *pgwʿym* y *pwgʿym*. El estudio de DJD VII permitirá comparar estos textos con 11Q PsAp[a] para precisar mejor su origen y finalidad.

[42] Cf., por ejemplo, Flavio Josefo, *Ant.* VIII, 45, y el Testamento de Salomón, editado por Ch. McCown, *The Testament of Solomon* (Leipzig 1922).

[43] Cf. M. Baillet, *Le volume VII de «Discoveries in the Judaean Desert». Présentation,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân* (París-Gembloux 1978) 84.

V

DOCTRINAS ESENIAS

I. INSTRUCCION SOBRE LOS DOS ESPIRITUS

El texto fundamental que permite comprender la naturaleza y la función de Belial en la teología de Qumrán se encuentra en la «Instrucción sobre los dos espíritus» de *Serek,* 3,13-4,26, si bien en esta sección no se le designa con tal nombre, sino con la expresión equivalente de ángel de las tinieblas (3,21). Nos hallamos ante un verdadero tratado, un conjunto lógicamente construido que combina distintas nociones e ideas en un razonamiento bien encadenado. En ningún otro texto de Qumrán encontramos nada parecido. Un análisis del tratado, de su forma y de su contenido nos proporcionará una mejor comprensión de la doctrina fundamental de la secta.

El autor considera tres puntos principales relativos a la predestinación, el dualismo y la escatología: *a)* «Del Dios del conocimiento viene todo lo que existe y lo que existirá» (3,15). El ha establecido un plan sobre todos los seres antes de que éstos existan, y en ese plan divino nada puede cambiar. Tales afirmaciones intentan probar que Dios ha decretado todo lo que sucede en el mundo. *b)* Dualismo: el comportamiento humano está determinado por la influencia de los espíritus de la verdad y de la iniquidad. *c)* Escatología: en el futuro, la iniquidad será destruida, y sólo prevalecerá la verdad.

1. *Estructura del «tratado de los dos espíritus», según J. Licht*

Introducción (3,13-15)

Predestinación (3,15-17) Dualismo: presentación de los dos espíritus (17-19) luz y tinieblas (19) los dos ángeles y sus reinos (20-21) influencia del ángel de las tinieblas sobre los justos (21-25) Dualismo: el mundo basado en los dos espíritus (3,25-4,1)	I
El camino de los hijos de la verdad (4,2-6) su recompensa (6-8)	II
El camino de los hijos de la iniquidad (9-11) su castigo (11-14)	III
Dualismo: cada porción de la humanidad está en la verdad o en la iniquidad (4,15-16) lucha de los dos espíritus (17-18) Escatología: destrucción del mal (18-19) victoria de la verdad (19) purificación de la humanidad (20-22) iluminación de los justos (22-23) Escatología: destrucción del mal (23) Dualismo: lucha de los espíritus (23-24) cada porción del hombre está en la verdad o en la iniquidad (24-25) Predestinación (25-26)	IV

I. Aspecto general de la teoría dualista.—II-III. Detalles del dualismo.—IV. Dualismo y escatología.

Partiendo del análisis de la estructura propuesto por J. Licht [1], es fácil determinar el método empleado por el autor. Comienza y concluye con una afirmación de principio, según la práctica bien conocida de la «inclusión», utilizada por los autores bíblicos. Entre ambas afirmaciones se ocupa de los detalles. Después de presentar la doctrina de la predestinación, el autor discute la del dualismo. Dios, al crear al hombre, le ha dado dos espíritus a los que puede ajustar su conducta. Estos son nombrados al final de la primera frase: se trata de los espíritus de verdad y de perversión (3,18-19).

La doctrina dualista es desarrollada en las líneas 19ss. El autor recurre a los símbolos tradicionales de la luz y las tinieblas para expresar los conceptos abstractos de verdad e iniquidad. A continuación describe la influencia de ambos espíritus y, en concreto, la división de la humanidad en dos facciones o bandos opuestos. Estos bandos son concebidos como dos reinos, o más exactamente como dos imperios *(mmšlt)*, con sus jefes sobrenaturales: el príncipe de la *luz (śr 'wrym)* y el ángel de las tinieblas *(ml'k ḥwšk)* (3,20-21). De este modo, el dualismo que divide a la humanidad se desdobla en un dualismo celeste, lo cual contribuye a organizar y oponer radicalmente dos mundos hostiles entre sí. De quienes siguen la verdad se dice que «marchan por los caminos de la luz»; en cambio, los malvados, «los hijos de perversidad», «marchan por los caminos de tinieblas» (3,20-21). Teóricamente es fácil negar todo mérito a los malvados, pero no se puede mantener —so pena de negar la experiencia— que los hijos de la luz, los justos, no pecan jamás. Por eso el autor del tratado se apresura a añadir que los justos están sometidos a la mala influencia del ángel de las tinieblas y de «los espíritus de su lote» *(rwḥy gwrlw)* que le asisten. Estas malas potencias promueven los errores de los justos y buscan hacerles caer (3,23-24). Pero el Dios de Israel y su ángel de verdad vienen en socorro de los «hijos de la luz» (3,24-25).

Mientras la primera sección establece los principios esenciales contenidos en el tratado y describe los dos espíritus con cierto detalle, la demostración de su función está reservada a las dos secciones siguientes. Al comienzo de la segunda aparece la indicación de su contenido: «He aquí los caminos de estos (dos espíritus) en el mundo» (4,2). A continuación se describen los cami-

[1] J. Licht, *An Analysis of the Treatise of the Two Spirits in DSD*, en *Scripta Hierosolymitana* IV, 88-99. Cf. el cuadro adjunto.

nos y la retribución del espíritu del bien (4,2-8) y los caminos y la retribución del espíritu del mal (4,9-14). La enumeración de detalles en las secciones tercera y cuarta del tratado corre el peligro de distraer la atención de los principales puntos doctrinales. Por ello se introduce una recapitulación: «En estos (dos espíritus) están las generaciones *(twldwt)* de todos los hombres» (4,15). El autor explica que los dos espíritus determinan la naturaleza humana y su acción (4,15-16). Subraya el aspecto moral y práctico de su influencia más que su significación cósmica, objeto de la sección primera. La humanidad se halla dividida por la acción de estos dos espíritus; la porción de cada hombre *(nḥlw)* en una de estas divisiones *(mplgwt)* determina el grado de comportamiento bueno o malo de cada individuo (4,16). Finalmente, se alude a la lucha entre las dos divisiones de la humanidad y a su enemistad (4,17-18).

Pero el dominio de los dos espíritus y su lucha no son eternos. El autor introduce la última parte, escatológica, del tratado: la destrucción del mal y sus consecuencias. Esta afirmación esencial sobre la destrucción del mal se halla al comienzo y al final del *excursus* escatológico: «Dios, en el misterio de su inteligencia y de la sabiduría de su gloria, ha puesto un término a la existencia del mal; al tiempo de su visita, lo destruirá por siempre» (4, 18-19). «Y el mal no existirá más» (4,23). El problema de la destrucción del mal va unido al de la justicia divina. En un mundo dominado por Belial, la justicia divina no es visible, pero lo será en la escatología.

¿Por qué el reino del mal? ¿Cuándo cesará? Son preguntas que el autor ignora; él se refugia en el misterio de la inteligencia y de la sabiduría de Dios, *brzy śklw wbḥmt kbwdw* (4,18). Las consecuencias inherentes a la destrucción del espíritu del mal y a la victoria del espíritu de la verdad se manifiestan como una purificación moral de la humanidad (4,20-21). Así purificados, los justos llegarán al conocimiento del Altísimo (4,22)[2].

2. *Problema de la unidad literaria de 1QS 3,13-4,26*

J. Licht parece admitir una unidad literaria monolítica en el tratado de los dos espíritus. De hecho, tal como ha llegado hasta nosotros, parece muy estructurado. Pero un análisis minucioso de

[2] Para detalles, cf. J. Licht, *art. cit.*

esta parte muestra que el texto actual es el resultado de un desarrollo literario.

El primer nivel en que aparecen los problemas de unidad del texto y de las relaciones entre 1QS 3,13-4,14 y 1QS 4,15-26 es el del vocabulario. De hecho hay varios términos que sólo aparecen en 3,13-4,14: *'wr, ḥwšk, ml'k, swd, hlk, mḥšbh, ngy', šlwm, br'*. En sentido contrario, algunas palabras aparecen como propias de 4,15-26: *mplg, bd bbd, nḥlh, nḥl, ḥrṣ, gll, gbr, hlk* (hitp.) *p'wlt m'sym*. Mientras el sustantivo *'wlh*, «iniquidad», se encuentra una sola vez en 1QS 3,13-4,14 (4,9), aparece siete veces en la segunda mitad (4,17.18.19.20.21.23.24). Por otra parte, el sustantivo *ṣdq* se encuentra cinco veces en 1QS 3,13-4,14, y una sola en 4,15-26. Al principio, los miembros de la secta son *beney 'or, beney ṣedeq, beney 'emet*, y los impíos *beney 'awel*. Después, los hombres son *beney 'iš* o simplemente *geber*. Esta diferencia de terminología va acompañada de diferencias en el uso sintáctico. Las frases causales introducidas por *kî*, frecuentes en 4,15-26, no tienen paralelo en 3,13-4,14.

También se ha planteado el problema de la unidad literaria de la sección 4,15-26, pero las objeciones a esta unidad son menos fuertes que las aducidas para negar la unidad de todo el tratado. La temática de 4,23b-26 se refiere al período que precede al fin, mientras que el motivo tratado en 4,18-23a es el juicio escatológico. Cabe pensar que 4,23b-26 es una adición posterior que reinterpreta aparentemente 4,15-18a. La instrucción sobre los dos espíritus se presentaría así como un texto heterogéneo que comprende tres partes: 3,14-4,14; 4,15-23a; 4,23b-26. En su sucesión, estas unidades permiten percibir la evolución de las concepciones dualistas en la comunidad de Qumrán. Así se eliminan además las divergencias entre los investigadores, que, como es sabido, están divididos en dos grupos a la hora de interpretar el tratado de los dos espíritus: los que dan a *rwḥ* el sentido de «potencia angélica cósmica» y los que comprenden el término en el sentido de «instinto moral interior al hombre»; en otras palabras: los que propugnan una interpretación cosmológica del tratado y los que piensan que se le debe dar una interpretación antropológica. Ambas posiciones tienen el defecto común de sacar sus conclusiones de una o de otra de las partes de este breve tratado, cosa inevitable si se considera 3,13-4,26 como una unidad literaria. Pero, en la perspectiva de un texto heterogéneo, ambas posiciones no son antagónicas. Se comprende así que en 3,13-4,14 el dualismo aparezca en una perspectiva cosmológica, ya que el

hombre está predestinado a caer en la esfera de influencia del ángel de la luz o en la del ángel de las tinieblas. Por el contrario, en la otra parte el acento recae sobre el aspecto antropológico. La batalla entre los dos espíritus no se libra ya en el mundo, sino en el corazón de cada hombre [3].

3. *Origen de las tradiciones dualistas de la Regla*

El origen de las concepciones dualistas de la Regla plantea dos problemas: uno se refiere al trasfondo inmediato; el otro, a los influjos iranios que pueden reflejar esas concepciones.

a) Osten-Sacken ha probado de manera convincente que en el trasfondo de las concepciones dualistas de la Regla 3,13-4,14 (y más especialmente de 3,20-25) se hallan las tradiciones del Rollo de la Guerra o *Milḥamah*. En la Guerra y en el pasaje correspondiente de la Regla se utiliza un vocabulario teológico y técnico que no se encuentra en ningún otro de los textos de Qumrán. Es de notar, en primer lugar, que la expresión «el Dios de Israel» sólo se encuentra (en Qumrán) en 1QM 1,9; 13,1.2.3; 6, 6; 10,8; 14,4 (2 veces); 15,13; 16,1; 18,6 y en 1QS 3,24. En el Rollo de la Guerra, la expresión aparece once veces, cuatro de las cuales tienen un contexto escatológico dualista. La abundancia de referencias que aparecen en la Guerra nos indica que la expresión tiene sus raíces en este escrito, del cual la ha tomado probablemente la Regla. Los seres celestes, es decir, los ángeles malvados que forman el séquito de Belial, son designados como «los espíritus de su lote», *rwḥy gwrlw*. Esta expresión tan característica no se encuentra, fuera de 1QS 3,24, más que en 1QM 13,2.4.11 y en el fragmento (dependiente de ella) 11Q Melch 12. La expresión *qṣw*, «su término», referida al tiempo escatológico fijado por Dios, de 1QS 3,24, sólo se encuentra de nuevo en 1QM 1,4. Y sólo en 1QM 1,4ss.8.11ss aparecen los términos *qṣ, mwʿd, ṣrḥ*, en el mismo contexto que en 1QS 3,20-25. Finalmente, debemos señalar que el mismo título del jefe de los seres celestes, «príncipe de

[3] P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 6; Gotinga 1969) 17-27; J. Murphy-O'Connor, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté:* RB 76 (1969) 541-543, acepta las posiciones de Osten-Sacken sobre la falta de unidad del tratado de los dos espíritus.

la luz», *śr 'wrym*, de 1QS 3,20, corresponde a una expresión análoga de *Milḥamah*, 13,10 *(śr m'wr)*.

Aunque la sección de la Regla se presenta como una verdadera instrucción o catequesis destinada al *maśkil*, «el sabio, el instructor», que debe transmitirla al conjunto de la comunidad, a los hijos de la luz, las tradiciones dualistas aparecen en ella tan estructuradas que es impensable que ésta sea la fase inicial de expresión de tales tradiciones. Todo indica que la Regla recoge una etapa de desarrollo posterior [4].

Por el contrario, las listas de virtudes y de vicios contenidas en 1QS 4,3-6a.9-11 no tienen relaciones estrechas con la Guerra, lo cual no es sorprendente, puesto que el carácter ético del dualismo es secundario en el Rollo de la Guerra. Es distinto el caso de las listas de bendiciones y maldiciones de la Regla que tienen su equivalente en la *Milḥamah*. De hecho debemos tener presente que el dualismo del Rollo de la Guerra se sitúa en la escatología. En este escrito son frecuentes las bendiciones y las maldiciones relativas a Israel y a las naciones. Ya en 1QM 1 aparece una breve lista de bendiciones para los hijos de la luz, lista que reaparece con ligeras variantes en 1QM 17,5b-8. Los bienes salvíficos de la Guerra *(šlwm wbrkh kbwd wśmḥh w'wrk ymym,* 1QM 1,9) se encuentran casi a la letra en 1QS 4,6b-8 *(rwb šlwm b'wrk ymym 'm kl brkwt 'd wśmḥt 'wlmym)*. En ningún otro de los escritos de Qumrán encontramos tal paralelismo de expresiones referidas a los bienes salvíficos. No hay duda, piensa Osten-Sacken [5], de que la Regla depende en este punto de la Guerra, y no al contrario, como había mantenido J. Carmignac [6]. Es igualmente en la tradición escatológica de la Guerra donde se basa el catálogo de maldiciones de 1QS 4,11-14 [7].

Debemos, pues, concluir que tanto en las concepciones fundamentales del dualismo como en las listas de bienes y de maldiciones, la Regla tiene sus raíces en el Rollo de la Guerra. Las estrechas relaciones constatadas entre el dualismo y la escatología nos indican indirectamente que el dualismo tenía sus raíces originales en la escatología.

[4] P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial...*, 116-123.
[5] *Op. cit.*, 122.
[6] J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (París 1958) 12.
[7] Para el detalle, cf. P. von der Osten-Sacken, *op. cit.*, 122.

b) Desde el comienzo de las investigaciones sobre los manuscritos de Qumrán, distintos autores admitieron el influjo del parsismo, con su idea de la predestinación. K. G. Kuhn, por ejemplo, escribía que la idea de predestinación en Qumrán debe entenderse a la luz de las religiones comparadas. Tal y como aparece aquí, la idea es extraña al pensamiento judío expresado en el Antiguo Testamento. Se impone un influjo de las concepciones del antiguo parsismo. En él encontramos desde el comienzo el dualismo, con los dos espíritus primitivos del bien y del mal (*Yasna* 30,3ss), los cuales dividen a la humanidad en dos grupos opuestos, «los que siguen a Arta» y «los compañeros de Druj», es decir, «los hombres de la verdad» y «los hombres de la mentira». Este dualismo se funda en una opción de principio. El determinismo de los dos espíritus primitivos, bueno y malo, se debe a una opción de los mismos. Igualmente, el hecho de que los hombres pertenezcan a uno u otro campo enemigo es debido a la opción de cada individuo, que debe elegir entre Arta y Druj, entre la Verdad y la Mentira. Según sea su opción, serán sus acciones, y esa misma opción determinará su estado final: la glorificación o condena y destrucción.

En Qumrán, sin embargo, nos hallamos ante otro cuadro del determinismo humano. El dualismo iranio, que presupone una opción inicial, aparece en Qumrán unido a la concepción judía del monoteísmo del Antiguo Testamento, en concreto, a la idea de creación. La Regla afirma explícitamente: «Dios ha creado a los dos espíritus de la luz y las tinieblas» (1QS 3,25). No es, pues, el hombre quien hace la opción inicial, sino que Dios ha decidido de una vez por todas la pertenencia de cada hombre a uno u otro grupo antes de su existencia, con el corolario de que es Dios quien ha establecido sus acciones y su fin de una manera irrevocable. Esto plantea inmediatamente la pregunta de cómo Dios, que ha creado el mal y ha predestinado al hombre a obrarlo, puede castigar al mismo hombre por sus acciones malas. El escrito qumránico no da respuesta. En el esquema iranio, el problema no existe, puesto que cada uno de los espíritus, y después cada uno de los hombres, ha realizado una opción inicial que determina las acciones subsiguientes y es punto decisivo de referencia para el juicio. Pero el hecho de que los teólogos de la secta qumránica sustituyeran la opción humana determinante por la predeterminación divina hace el problema prácticamente insoluble. La Iglesia cristiana ha adoptado la concepción fundamental de

Qumrán: yuxtaposición del dualismo y de la idea monoteísta de la creación [8].

Por su parte, Henri Michaud ha relacionado el pasaje de la Regla con el párrafo 47 del *De Iside et Osiride* de Plutarco, que recoge un mito iranio relacionado con el origen, el desarrollo y el fin de las cosas. En la «instrucción de los dos espíritus» encuentra los tres momentos esenciales de ese mito: la creación de los dos principios, su mezcla y la restauración escatológica del principio bueno. Siguiendo los trabajos de E. Benveniste [9], quien demostró que los §§ 46 y 47 del *De Iside et Osiride* de Plutarco describen la teología zervanita, Michaud opta por esta explicación. Por zervanismo entendemos una tendencia particular del zoroastrismo que ve en Zurván, el tiempo (χρόνος), el padre de Horomazes y Areimanios. Se trata de un esfuerzo de sistematización monista que mantiene el dualismo y encuentra la justificación de su postura teológica en un pasaje de *Gâtha Yasna,* 30,3 [10]. Sea lo que fuere de la determinación exacta de las tendencias teológicas de la religión irania que sirven de trasfondo a la Regla, en el vocabulario de Qumrán se han descubierto ciertos influjos iranios. Esto corrobora la tesis del origen iranio de ciertas ideas. Nosotros habíamos reconocido en *nabsir,* «matanza», de 1QM 1,9 una palabra de origen persa, atestiguada también en siríaco [11]. J. de Menasce ha señalado otro nombre de origen iranio en los Himnos 3, 29 [12]. Se trata de *šn'byhm,* explicado por la palabra pehlevi *šnâb,* «natación».

Pero la teoría del influjo de las concepciones zoroástricas o

[8] K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament,* en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 89 y 99; el texto de este artículo fue publicado originalmente en alemán en ZTK 49 (1952) 296-316. Sobre el dualismo de los *Gâthas,* que habría inspirado a los teólogos de Qumrán, cf. también A. Dupont-Sommer, *L'Instruction des deux esprits dans le Manuel de Discipline:* RHR 142 (1952) 5-35, así como *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte* (París 1953) 157ss, y últimamente, en una línea un tanto distinta, *Essénisme et Bouddhisme:* CRAI (1980) 698-715.

[9] E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts* (París 1929) 69-117, y «Journal Asiatique» 215 (1929) 287-296.

[10] Cf. H. Michaud, *Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân:* VT 5 (1955) 137-147.

[11] Cf. J. Carmignac, *La Règle de la Guerre,* op. cit., 12-13, y J. de Menasce, *Iranien Naxcir:* VT 6 (1956) 213-214.

[12] RQ 1 (1958) 133-134.

mazdeas en el tratado de los dos espíritus ha sido combatida por distintos estudiosos, como Nötscher, Licht, Wernberg-Møller, Molin. Wernberg-Møller, por ejemplo, se pregunta si es legítimo invocar paralelos del zoroastrismo para explicar pasajes de la Regla cuando pueden encontrarse paralelos más próximos a las concepciones relativas a los dos espíritus en los Testamentos de los XII Patriarcas, escrito que se halla geográfica, cronológica e ideológicamente más cercano a la comunidad de Qumrán que los *Gâthas* [13].

Nötscher, por su parte, observa que la influencia irania sobre el pensamiento de Qumrán debe presentarse más como una hipótesis que como una tesis probada sólidamente, dado el estado de las fuentes y de su tradición. Recuerda que la fecha en que se sitúa a Zaratustra es muy discutida (entre los años 1000 y 650 antes de Cristo), de modo que este personaje queda separado del período de pleno florecimiento de la comunidad de Qumrán por una distancia que oscila entre quinientos y mil años. Nötscher recuerda la llamada de atención lanzada hace tiempo por Wesendonk [14] contra la suposición de que el mundo judío adoptara sin más ciertas concepciones iranias. Es cierto que las ideas dualistas aparecen sobre todo en el *Avesta,* compuesto de la época sasánida. Pero es de notar, dice, que la oposición entre potencias buenas y malas pertenece al pensamiento religioso primitivo de la humanidad. Además hay que contar con la fidelidad del judaísmo a la ley, lo cual hace difícil todo influjo extranjero. Para Nötscher hay que aplicar estas reflexiones generales al caso concreto de Qumrán. Dado el largo desarrollo de las doctrinas zoroástricas desde los *Gâthas,* de la época del antiguo persa, hasta el *Avesta,* redactado en la época sasánida, Nötscher se pregunta dónde y cuándo las concepciones iranias habrían podido entrar en contacto con el mundo judío. Observa que no es posible cerrarse a las ideas por muy hermético que sea el medio ambiente; pero la comunidad de Qumrán estaba particularmente cerrada a lo extranjero, puesto que su finalidad era practicar la religión judía del modo más estricto. Este objetivo, elevado a la categoría de ideal, explica su aislamiento del mundo exterior y explica también la oposición bien-mal, verdad-mentira, luz-tinieblas, vida-muerte, que debió de tomar en su seno un sentido muy particular. Ahora bien,

[13] Cf. P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 13-IV, 26):* RQ 3 (1961) 417.

[14] *Das Weltbild der Iranier* (Munich 1933) 204.

concluye Nötscher, esta oposición, más o menos consciente en Qumrán, no necesitaba un influjo extranjero para desarrollarse, aun cuando en ese ambiente fueran conocidas ciertas doctrinas extranjeras, iranias en nuestro caso. Por otra parte, añade, el dualismo zervanita recordado por Plutarco no es el que se manifiesta en 1QS 3,13-4,26 [15].

Algunas de las reservas formuladas por Wernberg-Møller y Nötscher nos parecen válidas. Además, es evidente que los estudiosos de Qumrán no suelen ser especialistas en sánscrito o pehlevi, por lo cual, «al no estar en condiciones de utilizar críticamente los productos inacabados de la fábrica iranista, los incorporan en conjuntos cuya fragilidad percibe inmediatamente el iranista» [16]. Para complicar aún más las cosas, Duchesne-Guillemin nos recuerda que los mismos especialistas en textos persas se encuentran en una situación más delicada que otros especialistas en textos antiguos: «Para hacer bien las cosas, y dadas las oscuridades de los textos (se trata de los *Gâthas* y del *Avesta),* el iranista, para poder interpretarlos, debería ser —al tiempo que lingüista y filólogo— filósofo, historiador, especialista de las religiones. Estas condiciones no se realizan nunca... Por ello los trabajos de los iranistas aparecen llenos de debilidades y de parcialidades a los ojos de los historiadores o filósofos» [17].

A la mala situación en que estamos para estudiar el zoroastrismo o el mazdeísmo hay que añadir que no es necesario admitir un influjo directo de los textos iranios sobre los de Qumrán y que siempre cabe recurrir a un intermediario. No es imposible pensar en un intermediario griego, puesto que Plutarco conoció el zervanismo. En concreto, el contacto con el mundo iranio pudo tener lugar en la época parta [18].

[15] F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Biblische Beiträge 10; Bonn 1956) 86-92; íd., *Heiligkeit in den Qumranschriften:* RQ 2 (1960) 343. Cf. reservas análogas a propósito del influjo iranio en G. Molin, *Die Söhne des Lichtes, Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer* (Viena-Munich 1954) 129 y 154; J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll:* IEJ 6 (1956) 6, n. 20; K. Schubert, en TLZ 78 (1953) col. 495, 498ss, 504.

[16] Cf. J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâtha* (París 1948) 12.

[17] *Op. cit.,* 10.

[18] Sobre las relaciones entre judíos e iranios en la época parta, véase el estudio de G. Widengren, en VTSupl IV (Leiden 1957) 197-241. El más reciente estudio de conjunto de todo el problema es el de A. Hultgård, *Das*

4. *Paralelos de la literatura pseudoepigráfica*

Ciertos aspectos de la doctrina de los dos espíritus se encuentran en los Testamentos de los XII Patriarcas. El πνεῦμα, en cuanto realidad psicológica presente en el corazón del hombre, aparece en estos Testamentos. Entre los consejos que Judá da a sus hijos podemos leer: «Sabed, hijos míos, que dos espíritus guardan (σχολάζουσιν) al hombre, el espíritu de la verdad y el espíritu del error... (τὸ τῆς ἀληθείας πνεῦμα, τὸ τῆς πλάνης πνεῦμα). Las obras de verdad y las obras de error están inscritas en el corazón del hombre, y el Señor conoce cada una de ellas» (20, 1-4). Otro pasaje, tomado del Testamento de Aser, se hace eco de las doctrinas dualistas, aunque en otros términos. No habla de dos πνεύματα, sino de dos inclinaciones (δύο διαβούλα) dadas por Dios al hombre: «Dios ha dado dos caminos (δύο ὁδούς) a los hijos de los hombres, y dos inclinaciones, dos tipos de acción (δύο πραξεις), dos modos (δύο τρόπους) y dos fines (δύο τέλεα)» (1,3). Este texto pide un comentario.

Sabemos que el dualismo qumránico no es absoluto, puesto que es Dios quien ha colocado los dos espíritus para el hombre (1QS 3,18). Este mismo texto afirma claramente la creencia en un Dios soberano, Señor de todo el hombre: sus acciones e inclinaciones, tanto buenas como malas. Es de notar que aquí no se trata del πνεῦμα, como en el texto precedente, que está muy cerca de las concepciones qumránicas sobre los dos espíritus, y que la noción de διαβούλιον, «inclinación», ha reemplazado la de πνεῦμα.

De hecho, aquí nos encontramos ante una noción diferente, la noción de *yṣr*, «inclinación». Este término se traduce habitualmente en los LXX con los términos más bien neutros de διάνοια y ἐνθύμημα (Gn 8,21; 1 Cr 29,18; cf. Gn 6,5; 1 Cr 27,9). Pero Eclo 15,14 traduce por διαβούλιον, que es la palabra preferida por los Testamentos. De acuerdo con su teoría dualista, atribuyen

Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion. Ein religionsgeschichtliches Problem, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II: *Principat* (Berlín-Nueva York, 1970) 512-590, con abundante bibliografía a partir de 1950. Sobre las relaciones entre Qumrán e Irán, cf. especialmente R. Frey, *Qumran and Iran*, en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* II (Studies in Judaism in Late Antiquity 12; Leiden 1975) 167-173, y S. Shaked, *Qumran and Iran: Further Considerations* (Israel Oriental Studies 2; 1972) 433-446.

dos inclinaciones al hombre, una buena y otra mala [19]. Es de notar que, a diferencia del pasaje de la Regla, los Testamentos ignoran las concepciones mitológicas sobre los dos espíritus. En los pasajes que hemos citado se trata únicamente de πνεύματα y no de δαίμονες, como ha subrayado justamente B. Otzen [20]. Pero un pasaje del Testamento de Benjamín relaciona la inclinación del hombre con Beliar. «La inclinación del hombre bueno no está bajo el poder de descarrío del espíritu de Beliar (ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βέλιαρ), porque el ángel de paz guía su alma» (6,1). Notemos que aquí es la inclinación del hombre y no el πνεῦμα lo que puede hallarse bajo el dominio del espíritu de Beliar. ¿Quiso el autor evitar poner en relación este πνεῦμα bueno o malo que hay en el hombre con la realidad cósmica mítica? Es difícil saberlo. En todo caso, incluso en la hipótesis de que prefiriera decir διαβούλιον en vez de πνεῦμα, las concepciones expresadas en ese pasaje del Testamento de Benjamín están muy cerca de las de la Regla: el hombre puede estar a merced de Beliar o del ángel de las tinieblas (1QS 3,20).

Osten-Sacken coloca en dos columnas paralelas los pasajes correspondientes de la Regla y de los Testamentos [21] y concluye que las concepciones contenidas en los Testamentos son secundarias con relación a la Regla y datarían del siglo I a. C. Pero este autor no intenta explicar los motivos de ese parentesco en ideas tan fundamentales como el dualismo. De hecho, desde los descubrimientos de Qumrán, numerosos autores se inclinan a reconocer un origen más o menos esenio a los Testamentos. Sin embargo, hasta hoy no se ha encontrado entre los manuscritos ningún resto del original semítico del Testamento de Benjamín. Solamente se han recuperado fragmentos arameos del Testamento de Leví y fragmentos hebreos del Testamento de Neftalí, que se suman a los conservados en la Bodleian Library y en la Universidad de Cambridge, procedentes de la geniza de El Cairo, del siglo XI d. C. Los fragmentos de Qumrán representan un texto más largo que el texto griego normal del Testamento de Leví, pero concuerdan con una tradición larga, desgraciadamente mal insertada en un manuscrito del siglo XI del monte Athos. Esta adición es preciosa porque

[19] Cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches* (París 1930) 126.

[20] B. Otzen, *Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen:* «Studia Theologica» 7 (1954) 139.

[21] Cf. Osten-Sacken, *op. cit.*, 200-202.

prueba que existía una traducción griega del testamento arameo de Leví. También se ha encontrado en Qumrán un texto hebreo del Testamento de Neftalí, más amplio que el texto griego del Testamento del mismo nombre. Conocíamos ya un texto hebreo tardío de Neftalí, muy distinto del griego y que se caracteriza por una marcada hostilidad contra José. Da la impresión que la versión griega ha resumido el texto semítico de Qumrán tanto en el caso del Testamento de Leví como en el del Testamento de Neftalí.

El origen de los Testamentos, tanto por lo que respecta al texto original como a la versión griega, es complejo. Los escritos de este tipo, se ha señalado con acierto, a causa de su género literario y como consecuencia de las costumbres y los gustos de su medio de origen, suelen dar lugar no sólo a familias de manuscritos, en pura descendencia legítima, sino a recensiones más o menos mezcladas y más o menos ambiciosas. «Sólo a una edad, generalmente avanzada, estos tipos de escritos comienzan a ser consagrados...» [22]. Becker, intentando dibujar la historia del texto de los Testamentos, distingue tres etapas: el escrito fundamental habría visto la luz en el siglo III o II a. C. La segunda etapa se extendería hasta el I d. C. Finalmente, la comunidad cristiana, en una última etapa, habría actualizado las enseñanzas de los Testamentos con una serie de adiciones al comienzo del siglo II d. C. [23].

II. ANGELOLOGIA

Se halla bastante desarrollada en Qumrán. Dios ejerce su dominio sobre los espíritus, como precisa uno de los Himnos: «Tú

[22] Cf. J.-P. Audet, *La «Didachè». Instructions des apôtres* (París 1958) 161, n. 1.

[23] Cf. Jürgen Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testaments der Zwölf Patriarchen* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums VIII; Leiden 1970) 376. Sobre el Testamento de Leví, cf. J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen, fragment de la grotte 4 de Qumran:* RB 62 (1955) 398-406; P. Grelot, *Notes sur le Testament araméen de Lévi (Fragment de la Bodleian Library, colonne a):* RB 63 (1956) 391-406, y últimamente J. C. Greenfield y M. E. Stone, *Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Genizah:* RB 85 (1978) 214-230. Sobre las distintas ediciones de los textos y sobre los fragmentos encontrados en Qumrán, cf. *supra,* pp. 243ss.

eres el Príncipe de los dioses, el Rey de los gloriosos, el Señor de todo espíritu, el Dominador de toda criatura» (1QH 10,8). A los ángeles se les llama héroes de los cielos, *gibborey šamayim* (1QH 3,35-36), en un pasaje en que se les atribuye una función guerrera en la lucha escatológica. Constituyen el ejército de los cielos «que da la voz» (1QH 3,35). En otro pasaje, el salmista atribuye a los «héroes potentes», *gbwry kwḥ* (8,11), la misma función que el Génesis asigna a los querubines. Armados de «una llama de fuego», deben proteger «el fruto de los árboles de vida», probablemente la comunidad de Qumrán. El primer texto (3,3-5) subraya la presencia de seres celestes en los combates, mientras que el segundo alude a su función de defensores para con los miembros de la comunidad.

El Antiguo Testamento conoce la presencia de ángeles como combatientes en las batallas de Israel, y 2 Mac tiene una afición especial por las apariciones de seres celestes a la cabeza del ejército de Israel (cf. 2 Mac 10,29; 11,8.10; también 3,25). Un himno de la Guerra recuerda esta creencia: «El Señor Santo y el Rey de la Gloria está con nosotros, con los santos, los fuertes, un ejército de ángeles entre nuestros efectivos. Y el Fuerte del combate está en nuestra congregación, y el ejército de sus espíritus guía nuestros pasos» (12,8-9); y en otro lugar: «Quien no esté puro a causa 'de su fuente' (polución sexual) el día del combate, que no descienda con ellos, porque los santos ángeles están con sus ejércitos» (7,6).

Otros textos de Qumrán subrayan un aspecto bastante curioso y particularmente nuevo de la teología de la secta: la presencia de los ángeles en medio de los miembros de la comunidad. Un texto, semejante a la Guerra por su espíritu, prohibirá ocupar un puesto en la comunidad a quienes tengan algún defecto corporal, a los contaminados por una impureza y a los viejos destruidos ya por el paso del tiempo. El motivo es análogo al del texto de la Guerra: «Porque los ángeles santos están presentes (en) su (con)gregación» (1QSa 2,8-9). Se puede hablar de una especie de comunión mística entre los sectarios y los ángeles ya en la tierra, comunión comprensible si la comunidad es una especie de paraíso o antecámara del cielo.

En la Colección de Bendiciones (1QSb 4,25), el sacerdote, en el templo del reino escatológico, compartirá la suerte de los ángeles de la presencia. Pero, ya desde esta vida, los piadosos miembros de la comunidad de Qumrán gozan del privilegio de ver a los santos ángeles: «¿Quién es como tu pueblo Israel, que tú te has

escogido entre todos los pueblos del país, un pueblo de santos de la alianza, instruidos en la ley y sabios en el conocimiento de... que escuchan la voz majestuosa y ven a los ángeles santos?» (1QM 10,9-11). El origen de esta creencia en la presencia de los espíritus celestes en la comunidad proviene, al parecer, del culto. Quizá se debe a la transferencia de la idea de templo a la comunidad, considerada como un santuario. En el templo del reino, es decir, en la Jerusalén celeste, están presentes los ángeles del rostro, y es razonable pensar que la comunidad comenzó a estar poblada de ángeles el día en que se comenzó a considerarla como un templo, noción expresada, por ejemplo, en 1QS 8,5-6 y 9,8[24]. Algunos textos de Qumrán hablan de los santos *(qedošim)*. Este término sirve para designar tanto a los fieles piadosos (1QM 3,5; 6,6; 10, 10; 1QH 4,25, etc.) como a los ángeles (1QM 10,12; 12,4). En 1QH 8,12, los ángeles son «los espíritus de santidad», expresión que designa la misma realidad que «los ángeles de santidad» de 1QSa 2,8-9; 1QSb 3,6; 1QM 7,6; 10,11; 1QH 1,11 (reconstruido).

Los textos de Qumrán hacen salir a los ángeles del anonimato. Mientras la Biblia menciona únicamente a Miguel, Gabriel y Rafael, Qumrán conoce además a Sariel entre los cuatro grandes arcángeles cuyos nombres están inscritos en los escudos de las torres (1QM 9,15-16). Pero esta lista (Miguel, Gabriel, Sariel, Rafael) de *Milḥamah* difiere de la del Henoc etiópico, donde encontramos a Miguel, Gabriel, Rafel y Fanuel (Hen 40). El «príncipe de las luces», mencionado en 1QS 3,20 y CD 5,18, goza aparentemente de cierta preeminencia sobre los otros arcángeles; en sus manos ha sido puesto el gobierno de los hijos de la luz y quizá se identifica con Miguel (1QM 17,6; Dn 10,13.21; 12,13)[25]. Pero Henoc griego (20,15) dice: Μιχαὴλ ὁ εἷς των ἁγιων ἀγγέλων ὁ ἐπὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγαθων τεταγμένος. Por el contrario, el ángel de las tinieblas, bajo cuyo gobierno se encuentran los hijos de la iniquidad (1QS 3,20-21), parece ser Sariel, quien, según el Hen(gr) 20,6, está «situado sobre los espíritus que pecan en espíritu».

En 1QH 10,8, Dios es llamado «rey de los gloriosos», *mlk nkbdym*. Los gloriosos son los ángeles. Dios mismo es llamado

[24] Cf. detalles en M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân* (París 1962) 42; B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament* (Cambridge 1965) 16-30.

[25] Cf. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, 71.

«la Gran Gloria», ἡ μεγάλη δόξα [26], o «el Glorioso», *hnqbd* (en 1QS 6,27), sin duda para subrayar su trascendencia o preeminencia sobre las demás glorias, que son los ángeles. El nombre de «gloria» aplicado a los ángeles se encuentra de hecho en Jds 8; 2 Pe 2,10; Ex 15,11 (LXX). En el Testamento de Judá, 25,2, αἱ δυνάμεις, mencionadas junto al ángel del rostro, parecen ser la misma realidad que los *nikbadim,* como los ἄγγελοι τῆς δόξης του προσώπον de Testamento de Leví, 18,5. De la mención de los *nkbdym* en un fragmento del Libro de Noé y en el documento denominado Liturgia de las tres lenguas de fuego [27] no puede deducirse nada, por desgracia, sobre la naturaleza de estos ángeles. Finalmente, en 1QH 3,22-23 hallamos un título bastante singular, puesto que allí los «espíritus de conocimiento» parecen ser ángeles, *rwḥwt d't.* Este modo de llamar a los ángeles implicaría que participan de la ciencia de Dios, llamado «Dios del conocimiento» (cf. 1QH 1,26).

Este rápido panorama indica hasta qué punto los esenios estaban interesados por la angelología, a cuyo desarrollo contribuyeron en gran manera. Josefo nos dice que ellos debían conservar con respeto los nombres de los ángeles lo mismo que ciertos libros (*Bell.* II, 142) [28].

III. DEMONOLOGIA

Los Himnos se distinguen del resto de los textos de Qumrán por el sentido que dan a Belial, *bly'l,* puesto que conservan el significado del Antiguo Testamento (cf. 2,16.22; 3,28.29.32; 4, 10.13; 5,26.39; 6,21; 7,3). El término sirve para designar a personas o seres que buscan el mal, pero no al demonio mismo. Es un error traducir el *bly'l* de los Himnos por un nombre propio. En cambio, en los demás textos de Qumrán, Belial está personificado y se utiliza para designar a Satanás, como Beliar en 2 Cor 6,15; en los Testamentos de los XII Patriarcas o en el Libro de los Jubileos.

[26] Cf. TestLev 3,4 (ciertos manuscritos); Hen 14,20; 102,3.

[27] DJD I, núm. 10; III, 3, y núm. 29, II-IV, 5.

[28] Sobre los espíritus en Qumrán, cf. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran,* en *Mélanges bibliques rédigés en honneur d'André Robert* (París 1957) 305-315; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engel und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlín 1975) 33-40.

En la Guerra hay un texto que no deja lugar a dudas sobre el dualismo monoteísta de la teología de Qumrán. Un himno dice de Dios que es el Señor de todo espíritu, *'dwn lkwl rwḥ* (10,8). La Guerra hace precisamente a Dios creador del diablo: «Tú has hecho a Belial para dañar, el ángel de hostilidad, y su (dominio) está en las tinieblas... Todos los espíritus de su lote son ángeles de destrucción. Marchan según las leyes de las tinieblas, y todos sus de(seos) van hacia ellas» (1QM 13,11-12). Un texto de la Regla llama a Belial «el ángel de las tinieblas», entre cuyas manos se halla el gobierno de los hijos de la impiedad y a quien se atribuyen todos los descarríos de los miembros de la secta (1QS 3, 20-22). Se habla literalmente de un verdadero dominio de Belial o de su poder (1QS 1,18.24; 2,19), o del poder del «príncipe de la iniquidad» (1QM 17,5-6), término con el que se designa a Satán o a su doble, el rey de los *kittim*. La personificación de Belial aparece también claramente en el Documento de Damasco, que le atribuye la sublevación de Janés y su hermano contra Moisés (6,18-19). La destrucción de los que no han perseverado en la alianza se hará igualmente por medio de Belial (8,2).

Incidentalmente se alude a la caída de los ángeles. En el Documento de Damasco se alude a la caída de los vigilantes (2, 18-20). Cayeron *(nafal)* porque no observaron los mandamientos de Dios. Se trata de una caída moral[29]. Un himno, desgraciadamente mal conservado, conoce también el mito de la caída de los ángeles, el cual ha sido objeto de un gran desarrollo en la apocalíptica. Los espíritus caídos son encerrados y encadenados, detalle al que parece aludir el Libro de los Misterios (1,5-6).

IV. EL ESPIRITU SANTO

En los manuscritos de Qumrán, la mención del Espíritu Santo es frecuente (1QS 4,21; 8,16; 9,3; CD 2,12; 5,11; 7,4; 1QH 7, 6-7; 9,32; 12,12; 16,12; 1QSb 2,24), mientras que es rara en el Antiguo Testamento (Sal 51,13; Is 63,10 y Sab 9,17), aunque aparece en ciertos textos apócrifos: SalSl 17,42; MartIs 5,4; 4 Esd 14,22. En los textos de Qumrán, el Espíritu Santo aparece unido unas veces a la obra de purificación, otras a la revelación de misterios. Con el primer aspecto se relaciona 1QS 3,6-8. En un largo

[29] Cf. *supra*, pp. 82ss.

párrafo que introduce, por así decirlo, el «tratado de los dos espíritus» se subraya la función esencial del «Espíritu del verdadero consejo», del «Espíritu Santo», del «espíritu de rectitud y de humildad», para la purificación y santificación del hombre. Este, incluso después de la purificación de las aguas lustrales, continúa impuro. Sólo gracias al «espíritu del verdadero consejo» serán expiadas todas sus iniquidades. El Espíritu Santo y el Espíritu de Verdad son prácticamente intercambiables, tanto en su esencia como en su acción. Ambos se oponen al espíritu de impureza (*rwḥ ʿwlh, rwḥ ndh,* 1QS 4,9; 4,22). Se trata de fuerzas que luchan entre sí en el mundo y en el hombre. Un texto de la Regla, en el tratado de los dos espíritus, se refiere a la purificación escatológica, acompañada quizá de la aspersión de agua: «Entonces Dios purificará con su verdad todas las obras del hombre... para destruir todo espíritu de iniquidad de su vestidura de carne y para purificar por el Espíritu de Santidad de todos los actos de impiedad, y derramará sobre él el Espíritu de Verdad como un agua lustral» (1QS 4,20-21). Esta purificación tendrá como efecto enseñar a los justos el conocimiento del Altísimo y a los perfectos la sabiduría de los hijos del cielo (4,22). Dos textos del Documento de Damasco hablan también del Espíritu Santo en un contexto de purificación: los miembros de la secta deben preservarse de toda impureza, cada uno debe evitar manchar su «Santo Espíritu» (5,11). Está claro que aquí se trata del Espíritu de Dios que habita en cada hombre. Según 1QH 4,31, el hombre renovado por su entrada en la comunidad recibe de Dios el espíritu que ha creado para él a fin de dirigir su conducta (1QH 4,31). En 1QH 16,12, Dios purifica al salmista por el Espíritu Santo desde el momento de su entrada en la comunidad[30]. Pero es de notar que en los Himnos lo más frecuente es atribuir a Dios la función purificadora, sin mencionar al Espíritu Santo como intermediario (1QH 3,21; 5,16; 6,8; 7,30; 11,10.30).

Otros textos ponen al Espíritu Santo en relación con la revelación profética. Debe estudiarse la ley... «de acuerdo con lo que los profetas han revelado por su Santo Espíritu» (1QS 8,16). En un himno de acentos muy personales, el salmista conoce a Dios y sus secretos maravillosos por su Espíritu Santo: «Yo te conozco, Dios mío, por el espíritu que tú has puesto en mí y que es verdadero. Yo he escuchado tu secreto maravilloso por el Espíritu de Santidad» (1QH 12,18). Este texto se aproxima a Sab 9,17:

[30] Cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, 277.

«¿Quién conoce tu voluntad si tú no le das la Sabiduría y no le envías de lo alto tu Espíritu Santo?». Finalmente, en ciertos himnos el Espíritu Santo es dado al salmista, al Doctor de Justicia, que se identifica aparentemente con el siervo doliente de Isaías: «Yo te alabo, Señor, porque me has sostenido con tu fuerza, tú has derramado sobre mí tu Espíritu de Santidad» (7, 6-7); «Tú has derramado (tu) Espíritu Santo sobre tu siervo» (17,26). En el primer pasaje tiene por tarea fortificar al salmista; en el segundo, la efusión del Espíritu está relacionada con su santificación. En la Colección de Bendiciones se pide a Dios que colme al sumo sacerdote del Espíritu de Santidad (2,24). En ninguno de estos pasajes se distingue netamente entre el Espíritu del Dios santificador del hombre o revelador de sus misterios. Nunca se dice del Espíritu Santo que purificará directamente el corazón del hombre. Es Dios quien purifica por medio del Espíritu Santo [31].

V. MESIANISMO

El problema es complejo, puesto que en Qumrán afloran distintas corrientes. Nos limitamos a un breve resumen.

a) La Regla, al menos en su forma actual, menciona la venida del Profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel (1QS 9,11). Una forma más antigua del documento hallada en la Cueva 4 no alude a los Mesías [32]. Al comienzo de las investigaciones sobre Qumrán, hasta que se publicó 1QSa, pudo parecer a algunos que el texto de 1QS era defectuoso y que se debía leer un singular, puesto que el Documento de Damasco menciona cuatro veces al Mesías de Aarón y de Israel en singular. Esto ya no puede mantenerse. La presencia de los dos Mesías en la Regla está confirmada por 1QSa 2,11ss. Aquí el Mesías de Aarón (el sacerdote) participa en el banquete escatológico junto al Mesías de Israel, aunque éste se halla situado en una posición inferior [33]. Por su

[31] Además del estudio citado de Nötscher, puede consultarse F. F. Bruce, *Holy Spirit in the Qumran Texts:* «Annual of Leeds University Oriental Society» VI (1966-1968) 49-55; G. Johnston, *Spirit and Holy Spirit in the Qumran Literature. New Testament Sidelights* (Hom. A. C. Purdy; Hartford 1960) 27-42.

[32] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...*, 105.

[33] Cf. K. G. Kuhn, *The two Messiahs of Aaron and Israel*, en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, 54ss.

parte, Beasly-Murray ha demostrado convincentemente que los Testamentos de los XII Patriarcas conocen la doctrina de los dos Mesías: uno de origen sacerdotal, el otro de origen real (TestRub 6,7-12; TestSim 7,2). En TestJud 21,2-5 se dice: «A mí, en efecto, Dios me ha dado la realeza y a él el sacerdocio, y ha sometido la realeza al sacerdocio», etc. El Libro de los Jubileos conoce igualmente, aunque de manera implícita, la existencia de dos Mesías, con la supremacía del mesías religioso sobre el político. Isaac bendice primero a Leví y luego a Judá (31,13ss).

Estos textos de 1QS y 1QSa tienen una buena ilustración en los Testimonios de la Cueva 4, publicados por Allegro [34]. Este documento cita en primer lugar Dt 18,18: «Yo suscitaré en medio de vosotros un profeta...»; luego viene el oráculo de Balaán sobre la estrella de Jacob (Nm 24,15-17) y, finalmente, la bendición que Moisés concede a Leví (Dt 33,8-11). «Mesías de Israel» es, como se sabe, una expresión desconocida del AT, que corresponde al Mesías tradicional descendiente de David, a quien se llama *ṣmḥ dwyd* en el Florilegio de la Cueva 4, publicado por Allegro [35]. Su función es política. El Mesías de Aarón es sacerdotal. En ciertos textos se le llama «escrutador de la ley» *(dwrš htwrh)* y se le asocia con el retoño de David (cf. 4QFl 1,11).

b) El Documento de Damasco menciona varias veces la venida del Mesías de Aarón y de Israel, en singular (12,23; 14,19; 19,10; 20,1), expresión que significa, a mi entender, que se trata de un Mesías único, procedente a la vez de Aarón y de Israel. No se debe corregir el texto para armonizarlo con la Regla, del mismo modo que no debe corregirse la Regla para armonizarla con el Documento de Damasco [36]. La tesis de un solo mesías me parece confirmada por CD 14,19, desgraciadamente en mal estado de conservación, donde un verbo en singular, *wykpr* («y él expiará»), se refiere al Mesías de Aarón y de Israel, es decir, a un Mesías único [37]. Pero junto a esta corriente, y a la vez que ella, aparece en el Documento de Damasco una tradición que incluye dos Mesías: «Aquel que enseña la justicia al final de los tiempos» de 6, 11 parece designar al Mesías de Aarón, puesto que al sacerdocio le pertenece la función de enseñar, mientras que «el príncipe de

[34] Cf. *supra*, p. 134.
[35] *Ibid.*
[36] Cf. *supra*, pp. 79s.
[37] Existe una hipótesis, a nuestro parecer indefendible, que quiere ver en este singular los restos de una corrección ortodoxa.

toda la congregación» sería el Mesías de Israel (cf. 7,19), distinto del «escrutador de la ley», que aquí es un personaje histórico, probablemente el mismo Doctor de Justicia, fundador de la secta.

c) Mientras que en ciertas corrientes qumránicas aparecen dos Mesías, los Himnos, en un pasaje especialmente difícil, interpretado de distintos modos por los diversos autores, conocen únicamente, según nuestra interpretación, un Mesías davídico. Resumimos nuestra interpretación de 3,5-18. El salmista, que parece representar a la comunidad de Qumrán, se compara con una mujer en dolores del parto. En su dolor, la comunidad da a luz al Hombre *(gbr)*, al Varón *(zkr)*, al Admirable Consejero *(pl' yw'ṣ)*. Estos tres títulos no designan tres personajes, sino uno solo, probablemente el Mesías. El carácter mesiánico de los dos últimos títulos es especialmente claro: «el Admirable Consejero» está tomado de Is 9,5, y «el Varón», de Is 66,7. Este último texto ha sido utilizado con un sentido mesiánico en Ap 12,3-5, donde se aplica a Jesús, pasaje influido quizá por las tradiciones qumránicas. El título «Admirable Consejero» está tomado de un texto de Isaías en el que alude a un Mesías real. El título en sí evoca más bien el carácter sapiencial del Mesías, mientras que su origen real queda en la sombra. «El varón» *(zkr)* es una interpretación individual de un texto que en Is 66,7 tiene carácter colectivo. Esta será también la exégesis del Apocalipsis [38].

A. S. van der Woude ha objetado que *pl' yw'ṣ* no puede designar al Mesías. Comienza por recordar que para la mayoría de los intérpretes judíos Is 9,5 se refiere al rey Ezequías [39]. Otros, dice, han interpretado únicamente una parte del texto como mesiánica (el príncipe de la paz de Is 9,5). El Targum, en concreto, ha comprendido *pl' yw'ṣ* como referido a Yahvé. Para Van der Woude, dado que la literatura judía no ha aplicado jamás el texto al Mesías, es imposible que ésta sea la figura allí designada. Pero este argumento carece de valor por el simple motivo de que la literatura rabínica es posterior a Qumrán, y cabe suponer que, como sucede en otros textos mesiánicos, los rabinos hayan evitado

[38] M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, 109; *Un Psaume messianique de Qumrân*, en *Mélanges bibliques offerts à André Robert* (París 1957) 334-340; en el mismo sentido, A. Dupont-Sommer, *La Mère du Messie et la Mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân:* RHR 197 (1955) 174-188. Cf. un rechazo de todo sentido mesiánico en este Himno de Qumrán, en A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957) 153.

[39] Remite a Strack-Billerbeck, *Kommentar...* II, 332, nota 2.

la aplicación del texto al Mesías porque los cristianos lo aplicaban a Jesús. Sabemos, en efecto, que Justino (*Dial.* LXXVI, 3) aplicaba el μεγάλης βουλῆ ἄγγελος de los LXX a Jesús y que acusaba a los judíos de haber mutilado las Escrituras.

H. Silbermann y Mowinckel [40] quieren también excluir todo mesianismo de este texto, dado que su género literario, himno de acción de gracias, es incompatible con todo mesianismo. Pero debemos señalar que los géneros literarios esenios no se identifican sin más con los del Antiguo Testamento, especialmente los géneros sálmicos. Así es posible que una composición, sorprendente a primera vista, en la que se combina la forma hímnica del Antiguo Testamento con la forma sapiencial, mencione al Mesías: Sal. Siríaco II, 36-37 [41].

Por su parte, J. Starcky tampoco encuentra nada mesiánico en los Himnos en general y en nuestro himno en concreto, aunque por otros motivos [42]. En una brillante síntesis, este autor ha intentado trazar la historia de las cuatro etapas del mesianismo en Qumrán, unidas a las diversas fases de la historia de la secta: los períodos macabeo, hasmoneo, de Pompeyo y César y el de la dinastía herodiana. En la época macabea, según Starcky, ni el libro de los Himnos, ni la Regla de la Comunidad en su forma más antigua, obras ambas del Maestro de Justicia, reflejan ninguna espera mesiánica. Starcky se pregunta: «Si el Maestro de Justicia no habla del retoño de David o de cualquier otra figura escatológica, ¿no será porque se considera a sí mismo como el realizador de las promesas mesiánicas?» [43]. Por mi parte, no me parece posible excluir la expectación de un Mesías davídico en los Himnos [44], y añadiría que, en el primer período, el único mesianismo existente es davídico.

Starcky atribuye la adición de 1QS 9,11, donde se menciona la expectación de un profeta y de los Mesías de Aarón y David, a la época hasmonea, en correspondencia con la actividad de Alejandro Janeo. En esta época no podemos hablar, observa, del Maestro de Justicia, puesto que el *péšer* de Nahún, que menciona

[40] *Language and Structure in the Hodayoth (1Q H 3):* JBL 75 (1956) 96ss.

[41] Cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân,* 311.

[42] Cf. J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 483.

[43] *Art. cit.,* 482-483.

[44] Cf. *supra,* pp. 304ss.

a «Demetius» III y al León Furioso, es decir, a Alejandro Janeo, no habla del Maestro de Justicia. Una nueva generación de esenios ha tomado el relevo, precisa Starcky; entre ellos, el escriba de 1QS, que escribe también las adiciones a este manuscrito, a saber: la Regla de la Congregación (1QSa) y la Colección de Bendiciones (1QSb), así como de los Testimonios. El Documento de Damasco pertenece, según Starcky, a la tercera generación esenia, a la época pompeyana. En ella asistimos a una evolución mesiánica decisiva: los dos Mesías «de Aarón y de Israel» se transforman en un único Mesías «de Aarón y de Israel». El Mesías se alzará a la vez de Aarón y de Israel (*m'hrn wmysr'l*, 20,1), lo cual significa que al menos su padre será aaronita. Nosotros compartimos plenamente esta manera de ver las cosas, y la habíamos propuesto, ya en 1962, en los *Himnes de Qumrân*, p. 56. Añadamos que en los fragmentos del Documento de Damasco procedentes de la Cueva 4 de Qumrán (4QD[b]), la palabra *mšyḥ*, «Mesías», aparece en singular, lo que corrobora la explicación precedente.

En la misma época, un texto arameo (4QarP), de escritura semicursiva, situada por Cross entre el 50-25 a. C., conoce la expectación de un profeta escatológico identificado con Elías. Starcky sitúa la Regla de la Guerra en el período herodiano, el cuarto de la historia de la secta. En el conflicto escatológico descrito en esta obra es el sumo sacerdote quien desempeña la función más importante. No se habla del «príncipe de toda la congregación», *nśy' kwl h'dh*, más que a propósito de la inscripción que hay que grabar en su cetro.

La Cueva 4 contiene una serie de comentarios bíblicos de escritura herodiana en los que reaparece la doctrina tradicional del Mesías davídico. Lo mismo puede decirse de 4Q Florilegio [45] y de las Bendiciones Patriarcales, donde Gn 49,10 debe entenderse como una profecía sobre el «Mesías de Justicia, el retoño de David». Un texto de la misma Cueva 4 (4Q Mess ar) anuncia incluso la generación divina del Mesías [46]. Es de notar que, si se acepta esta reconstrucción de la historia del mesianismo en Qumrán, asistimos «a una renovación de la concepción tradicional del Hijo de David en el momento mismo en el que Jesús venía a colmar esta espera» [47].

[45] Cf. *supra*, p. 134.

[46] Cf. *supra*, pp. 304ss.

[47] Sobre la tesis de Starcky, cf. R. E. Brown, *J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development:* CBQ 28 (1966) 51-57; *The Messianism*

VI. ESCATOLOGIA

a) El juicio escatológico.

En los Himnos leemos: «Entonces se apresurará la espada de Dios al tiempo del juicio *(qṣ mšpṭ)*» (6,29), donde es de notar el empleo de «entonces» con sentido escatológico, lo mismo que el verbo «apresurarse»; cf. Is 40,22. Es el «día del juicio» del *péšer* de Habacuc (12,14). Este tiempo de juicio lo es de cólera *(qṣ ḥrwn)* para toda maldad (1QH 3,28). El juicio se hará en presencia de todo el mundo. 1QH 15,19 habla de «grandes juicios» que se harán a la vista de todas las criaturas, texto que hay que relacionar con 1QH 14,15-16: «Tú destruirás la iniquidad del mal por siempre, y tu justicia será revelada a los ojos de todas las criaturas». Este juicio será una condena de los impíos *(mšpṭ rš'ym;* 1QH 2,24) que manifestará la gloria de Dios, su potencia (1QH 2,24) o su justicia (1QH 16,16). Según las descripciones poéticas de 1QH 3,19ss, el juicio es un suceso cósmico y apocalíptico. Un diluvio, no ya de agua, sino de fuego, anega la tierra: la tierra seca, los fundamentos de las montañas, las raíces de las rocas, incluso el gran abismo; nada es perdonado. Según la descripción de 1QH 6,28ss, al tiempo del juicio la espada de Dios se apresura, las puertas del cielo se abren para dar paso a los ejércitos, «los hijos de la verdad» (es decir, los miembros de la secta) despiertan del sueño de la muerte. Según este pasaje, el juicio escatológico va unido a la resurrección de los buenos.

El juicio será hecho por Dios mismo y no por el Mesías o los Mesías, o por el Maestro de Justicia (cf. 1QH 6,29 y, sobre todo, 7,12). El último pasaje citado es particularmente importante: «Porque tú condenarás en el juicio a todos mis agresores, separando en mí el justo del malvado». Este difícil texto no implica que el juicio escatológico será efectuado por el salmista mismo, identificado con el Maestro de Justicia, sino que Dios juzgará a los hombres según la actitud que hayan tenido ante su siervo. El hecho de haber atacado al salmista constituye ya su acta de condena; la actitud ante el Maestro de Justicia es el criterio que

of Qumran: CBQ 19 (1957) 53-82; W. S. La Sor, *The Messianic Idea in Qumran,* en *Studies and Essays in honour of Abraham A. Neuman* (Leiden 1962) 343-364. El último estudio aparecido sobre el tema es el de A. Caquot, *Le messianisme qumrânnien,* en M. Delcor (ed.), *Qumrân...,* 231-247.

separa a los buenos de los malos. Este texto recuerda Jn 3,18: «Quien cree en él no será condenado, pero quien no cree en él está ya condenado». Puesto que Dios es absolutamente justo, sus juicios son inatacables (1QH 12,31) y de tal naturaleza que asustan incluso a los justos (1QH 1,23). En 1QH 4,26-27 aparece una idea interesante: los discípulos del Maestro de Justicia son presentados como jueces de todos los pueblos condenados a la destrucción y también de los «transgresores de la palabra», es decir, de los israelitas. Tal idea tiene relación con Mt 19,28, donde la función de juzgar a Israel está reservada a los doce apóstoles, y con 1 Cor 6,2, donde se dice que «los santos juzgarán al mundo» [48].

b) La vida futura.

α) *Resurrección de los buenos.* Ya en 1954, G. Molin podía escribir, a propósito de nuestros documentos: «Falta una clara alusión a la resurrección y a la forma del cuerpo futuro» [49]. Sin embargo, cabe suponer que una comunidad que utilizaba el libro de Daniel, del que se han encontrado varias copias, comulgaba con la idea de la resurrección que aparece en ese libro. La Regla (4, 7-8) alude a ella cuando menciona, después de las recompensas terrestres, las eternas, las cuales consisten en «el gozo eterno de la vida perpetua y en la corona gloriosa junto con el vestido de majestad en la luz eterna» *(mdt)*. Para G. Vermes no debe descartarse la posibilidad de que el cuerpo glorificado participe del bienestar eterno (1QS 4,20-22). Pero entrevé la entrada en la eternidad como una especie de *asunción* en un cuerpo purificado y santificado y no como una resurrección, puesto que los miembros de la comunidad, dice, esperaban el juicio universal antes de la desaparición de su generación [50].

Por su parte, Van der Ploeg, considerando un pasaje de los Himnos (20-22), ha estudiado especialmente la creencia en la vida futura entre los miembros de la secta. Su relación con los esenios, dice, debería permitirnos suponer que creían en la inmortalidad del alma separada del cuerpo. Piensa que un estudio de los textos

[48] Para más detalles, cf. M. Delcor, *Les tribunaux...*, 533-554.
[49] Cf. G. Molin, *Die Söhne des Lichtes* (Viena-Munich 1954) 156.
[50] Cf. G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda* (1954) 122.

confirma esta suposición [51]. Después de la publicación integral de los textos, estas opiniones deben ser modificadas. De hecho, en los Himnos no hay rastro alguno de una creencia en la asunción ni en una inmortalidad del alma separada del cuerpo, pero sí de una creencia en la resurrección del cuerpo. Por eso la opinión de Rowley [52] carece de fundamento: «No hay ninguna espera de la resurrección, ni para el Maestro de Justicia ni para los demás». En realidad, un pasaje de los Himnos me parece disipar toda duda al respecto. Se prevé la destrucción de los impíos y el despertar de los hijos de la verdad para el momento del juicio *(bqṣ mspṭ)* en una frase introducida por la partícula *'az*, «entonces». Se precisa que «aquellos que están acostados en el polvo», *šwkby 'pr*, es decir, los muertos, alzarán un estandarte (6,29-34). Esa es también la exégesis de Nötscher [53]. Otro pasaje, por el contrario, habla de la resurrección en un sentido metafórico, como de una nueva creación y renovación espiritual de los miembros de la comunidad [54].

Sabemos que la mención más antigua, y en todo caso la más clara, de la resurrección aparece en Dn 12,2. Como en este escrito, nuestro autor utiliza imágenes para describir la muerte y la resurrección. La muerte es comparada a un sueño en el polvo, idea que aparece ya en los textos de Ugarit (1 Aqht 151) [55] y se prolonga en 4 Esd 7,32: *Et terra reddet quae in ea dormiunt* [cf. Hen(et) 96,10; 92,3, etc.]. La resurrección, en contrapartida, es comparada con el despertar (cf. 1QH 6,29: *y'wrw;* Dn 12,2: *yqysw)*. Pero nuestro autor es más realista que Daniel. Mientras el texto sagrado habla únicamente «de los que duermen en el país del polvo» [56], el texto de Qumrán insiste en el estado de descomposición de los cadáveres (cf. los gusanos de la tierra). Por otra parte, nuestro texto prevé únicamente una resurrección para «los hijos de la verdad», es decir, los miembros de la secta.

[51] Cf. J. van der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la mer Morte:* VT 2 (1952) 171-175.

[52] Cf. H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londres 1957) 17.

[53] *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexten* (Bonn 1956) 151.

[54] Cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân...*, 236-238.

[55] Cf. J. G. S. S. Thomson, *Sleep: an Aspect of Jewish Anthropology:* VT 5 (1955) 423.

[56] Cf. M. Delcor, *Le Livre de Daniel* (París 1971) 252ss.

La descripción que Josefo nos ha dejado sobre las concepciones esenias del más allá no cuadra, al menos en apariencia, con la de los escritos de Qumrán. Entre los esenios, dice Josefo, es una creencia firme que el cuerpo es corruptible y que la materia que lo compone es inconsistente, pero el alma es inmortal e imperecedera: habitaba el éter más sutil y, atraída hacia el cuerpo como hacia una prisión, se unió a él por una especie de encantamiento natural; esta alma, una vez liberada de los lazos de la carne, desembarazada, por así decirlo, de su larga esclavitud, remonta el vuelo gozoso a las alturas [57]. Este texto presenta un pensamiento que no es judío, y cabe con motivo preguntarse si Josefo no ha presentado con un ropaje griego el pensamiento esenio.

F. Cumont se ha pronunciado, a propósito de Josefo, por una interpretación estrictamente pitagórica del esenismo. Su argumento es el siguiente. El origen de las almas y de las materias en la que se hallan prisioneras en los cuerpos corresponde a las concepciones neopitagóricas; en 155b, la exposición de Josefo señala un pasaje de Homero (*Odisea* IV, 563ss); ahora bien, la interpretación alegórica de Homero y de los antiguos poetas era moneda corriente, y motivo de honor, entre los neopitagóricos, a quienes este procedimiento exegético permitía unir sus creencias con las de los antiguos escritos griegos. Por otra parte, la contradicción aparente entre la marcha del alma «a las alturas» (§ 155) y su instalación en la isla de los bienaventurados (§§ 155-156) no existe si se piensa que, entre los neopitagóricos, la isla de los bienaventurados se identificaba con el sol y la luna. En fin, el golfo tenebroso adonde van los malvados es calificado de «tempestuoso» porque se encuentra en alguna parte de la atmósfera según las concepciones neopitagóricas [58].

P. Grelot ha reaccionado contra el análisis de Cumont. Piensa que hay un estrecho parentesco entre la escatología que Josefo pone en boca de los esenios y la del Libro de Henoc. Las analogías se dan, dice, entre puntos esenciales, como la antropología, la retribución de las «almas» humanas después de la muerte, sin ninguna mención de la resurrección corporal, y la localización de los lugares en los que se efectúa esta retribución, tanto para los buenos como para los malos. A causa de estos paralelos, las creencias del esenismo, secta palestinense, tienen sus raíces profundas

[57] *Bell.* II, VIII, 11, § 155.

[58] Cf. F. Cumont, *Esséniens et Pythagoriciens d'après un passage de Josèphe:* CRAI (1930) 99-112.

ante todo en el judaísmo de Palestina. Al presentar estas creencias en griego, Josefo no las ha desnaturalizado, sino que las ha vestido más al gusto del día [59].

Hay que observar, sin embargo, que en Josefo puede haber algo más que un simple vestir las ideas a la griega. Según Hipólito, que tiene como principal fuente de información a Josefo, los esenios confiesan que la carne resucitará y será inmortal como el alma y hablan de una conflagración universal (*Refutatio omnium heresium* IX, 18-28) [60]. En esta tradición se sitúa 1QH 6,29, antes estudiado. Habitualmente se reconoce que la resurrección es una característica de la secta farisea (cf. Josefo, *Ant.* XVIII, 1.3). Podemos suponer, pues, que los esenios, o al menos algunos círculos esenios, experimentaron influencias del fariseísmo. Pero en nuestro caso, puesto que se trata de una doctrina contenida en los Himnos, que son probablemente obra del Maestro de Justicia y, por tanto, una obra antigua de la secta, podemos admitir que la creencia en la resurrección les fue transmitida por los *ḥasidim*, los piadosos que están en el origen de la segunda parte del libro de Daniel [61].

β) *Destrucción de los impíos.* Una de las expresiones características de los Himnos es «la destrucción decidida por siempre» (1QH 3,36), que será efectuada por los ángeles a la hora del juicio escatológico. Los impíos serán destruidos por un fuego abrasador (1QH 6,18). Nötscher ha notado justamente que en los textos de Qumrán el fuego aparece a veces en relación con la cólera de Dios. Si en el Antiguo Testamento encontramos como expresión metafórica «el fuego de la cólera de Yahvé» (cf. Nm 25,4), en Qumrán el fuego no es metafórico: se trata de un instrumento para el castigo de los impíos [62]. Este fuego tendrá un efecto destructor; de ahí las expresiones «destrucción eterna» (*ktl 'wlmym*) para los partidarios de Belial (1QS 2,15; 5,13), expresión que equivale a ὄλεθρος αἰώναις de 2 Tes 1,9. La condena eterna de los impíos al fuego es ejecutada, según 1QS 4, 12-25, por medio de los ángeles destructores. Consiste en una

[59] Cf. P. Grelot, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch:* RQ 1 (1958) 113-131.

[60] Cf. M. Black, *The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus,* en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Hom. Dodd; Cambridge 1954) 172-175.

[61] Cf. M. Delcor, *Le livre de Daniel,* 16-19.

[62] Cf. Nötscher, *op. cit.,* 160.

verdadera destrucción de los impíos, como en 1QH 6,19, y es expresión de la cólera ardiente del Dios de las venganzas. El *péšer* de Habacuc reserva el juicio por el fuego *(mšpṭy 'š)* a los que han ultrajado a los elegidos de Dios (10,13), y el fuego de azufre *('š gwpryt)* al sacerdote impío (10,3-5)[63].

[63] Una presentación de conjunto de los problemas relacionados con la vida futura en la literatura de la época, incluida la de Qumrán, puede verse en G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies XXVI; Cambridge-Londres 1972); H. C. C. Cavallin, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, Part. I: *An Enquiry into the Jewish Background* (Coniectanea Biblica 71; Lund 1974). El problema se plantea ahora en una nueva perspectiva a la luz de un texto de la Cueva 4 del lote de Starcky, publicado provisionalmente por E. Puech, *Les Esséniens et la Vie Future:* «Le Monde de la Bible» 4 (1978) 38-40.